سواء كانت متعلقة بالذوات والماهيات او نفس الصفات والاحكام وان الاحكام العقلية والعرفية
والعادية ليست من الفقه وكذا الاحكام الشرعية الاصلية سواء اريد بها امثال الله وجوده وحي
وعالم وسميع وبصير او امثال الكتاب حجة والسنة حجة والاجماع حجة او امثال لمعرفة الله واجبة
والتصديق بمحمد صلى الله عليه وآله واجب فان قلت اذا كان المراد بالاحكام الشرعية الاصلية
القسم الاول فاقسام الاخيرين لم يكن العلم بها من الفقه لان العلم بها غير متعلق بكيفية العمل
بواسطة واذا لم يكن منه فمن اي علم من الشرعيات مع انها ما فوقان من الشرع والاحكام المأخوذة
من الشرعية محصورة في الاصلية قلت ما كان من القسمين يستقل باثباتهما العقل فليس من الاحكام
الشرعية لان المراد بها ما يجب اخذها من الشرع ولا اعتماد للعقل فيها كما ان ما كان من القسم الاول
كذلك ليس من الاحكام الشرعية وما ليس منها كذلك فهو من الاحكام الشرعية الفرعية لان المراد
بها كما عرفت ما كان المقصود منه العمل والقسم الثاني كذا وكذا القسم الاخيرين المقصود منه العمل
اعني تحصيل ما يحصل به المعرفة والتصديق بناء على ان التصديق والمعرفة لا يتعلق بهما التكليف
وان قلنا انه يكفي في التكليف بالسبب القدرة على تحصيل السبب فلا حاجة الى هذا التكليف
بناء على ان العمل اعم من عمل الجوارح وعمل القوى فتامل ثم انه قد اورد على التعريف ايرادين
الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لانه مبني غالبا على ما هو ظني السند او الدلالة والتعريف
لا يصدق عليه لاعتبار العلم فيه واجيب عنه باجوبة منها ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية علمية
الحكم واورد عليه ان هذا انما يناسب مذهب المصوبة القائلين بان حكم الله تابع لظن المجتهد
وكل ما ادى اليه ظن المجتهد هو حكم الله واقعا وصواب لا يكون خطاء وتصدى بعض المحققين
لدفعه بان الحكم الشرعي على قسمين ظاهري وواقعي والمراد من يجيب بهذا الجواب عن المخطئة
بالحكم الظاهري لا الواقعي وفيه ان ما يحصل للمجتهد امران احدهما وهو مقدم ان الامر
الفلاني واجب على عامة المكلفين وهو مستنبط عن الادلة التفصيلية والثاني ان ذلك

الامر حكم الله في حق الاول مظنون له اذا كان حاصلا عن الامارة الشرعية والثاني قطعي على له قطعي
حاصل من القياس المركب من مقدمتين الاولى منهما ظنية وهي ان هذا ما ادى اليه ظني والثانية اجماعية
او مدلول له لدليل اوابع وهي ان كل ما ادى اليه ظني هو حكم الله في حقي والمراد بالحكم في التعريف هو
الامر الاول لانه الحاصل من الادلة التفصيلية فان الثاني حاصل من الدليل المراد والحكم الظاهري
انما هو الامر الثاني دون الاول الا ان يقال انه يمكن ان يقال ان الثاني ايضا حاصل من الادلة التفصيلية نظرا
الى انه لو لم يحصل الاول من الادلة التفصيلية لم يحصل الثاني وان الفقه انما هو العلم بالامر الثاني
وهذا يحتاج الى بيان والاول خلاف الظاهر من التعريف لا يلتئم به معنا ان المراد بالعلم هو
الاعتقاد الراجح وقد اخترنا كما اشرنا اليه وقد قيل الشروع استعماله فيه سيما في الاحكام الشرعية وهو
ممنوع والثاني ان المراد بالاحكام اما جميع الاحكام كما هو ظاهر لجمع المحلى باللام فيخرج اكثر افراد المعرف
ان لم يكن الكل خارجا وان كان المراد بها ما يعم الجميع والبعض فيلزم دخول علم المقلد ببعض الاحكام
واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد جميع الاحكام كما هو ظاهر الجمع المحلى باللام ونقول ان المراد
بالعلم بالاحكام التهيؤ له والاقتدار عليه واطلاق العلم على التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان
عالم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل والاولى ان يورد المثال ان لفظ وعلم
الخياطة المستعمل العلم في الملكة الصادرة عن الممارسة في العمل فان العلم في الفقه على النحو انما
استعمل في الملكة الصادرة عن تكرار العلم بالمسائل والملكة في الفقه ليس من ذلك القبيل ومع
ذلك للمناقشة ايضا مجال فتامل وعليه ينبغي ان يقيد الاحكام بالاحكام الواردة على فقيه والا فقد
يمكن لكل فقيه ان يعلم جميع الاحكام لان الاصول وان كانت متناهية الا ان فروعها غير متناهية
ولا يمكن الاحاطة بها الا لحي القيوم فعدم الاقتدار على ردها الى اصولها او في بعضها الامكان و
الثاني ان المراد به ما يعم الجميع والبعض ونقول ان غير المجتهد لا يمكن له العلم بالحكم الشرعي الفرعي
عن الدليل نعم يجوز للمجتهد المجتهد ذلك وهو بالنسبة الى ما يقتدر على استنباطه فيه فان قلت

ان المقلد

ان المقلد بعد اخذ المسئلة من المجتهد ولو بالواسطة الشرعية يقول هذا ما افتى به المفتي العادل وكلما
افتى به المفتي العادل فهو حكم الله في حقي فهذا حكم الله في حقي فيحصل له العلم بالحكم الشرعي عن
الدليل قلت اولا ان الفقه هو العلم بان الامر الفلاني واجب على عامة المكلفين وهو يحصل للمقلد
ولو حصل لبعض الناس حسب حسن ظنه بمفتيه فهو انما هو بحسب الظن لا عن الادلة التفصيلية من
الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وثانيا ان ذلك ليس من الادلة المعهودة التي طريق العلم
المجتهد فتدبر ثم انه قد يورد على التعريف انه لو كان المراد بالاحكام جميع الاحكام لا يشمل الحد شيئا
من الحدود لانه ما من فقيه الا ويتردد في بعض المسائل ويتوقف فيه لتعارض الادلة فلا يحصل العلم
بجميع الاحكام عن الادلة التفصيلية لواحد والتخيير في المسئلة ح ليس تخييرا شرعيا بل انما يكون تخييرا
عقليا بطريق التفويض ويمكن الجواب عنه بما اشرنا اليه من ان المراد جميع الاحكام الواردة على الفقيه
الواحد فتامل ويمكن ان يدفع بان المراد بالادلة ما يعم ذلك وعلى القول بان التكليف ح انما يكون
الرجوع الى اصل البراءة يندفع الايراد بالمرة وان الحكم الشرعي الفرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين على سبيل الاقتضاء او التخيير او الوضع والمراد بالخطاب كما قالوا هو الكلام الموجه نحو الغير
فعلى هذا قوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا حكم شرعي فرعي وقد قالوا انه دليل له فيلزم اتحاد الدليل
والمدلول وقد يجاب عنه بان الدليل هو الكلام اللفظي والحكم هو الكلام النفسي وعلى هذا فيجاب
عنه بانا لا نسلم ان الحكم الشرعي عبارة عن خطاب الله بل ما اقتضاه الخطاب وجوبا او عدما ما يعين
من النقيض او تخييرا كما في الذكرى حيث قال بعد تعريف الفقه والمراد بالاحكام ما اقتضا
الخطاب وجوبا او عدما ما يعين من النقيض او تخييرا وهي الوجوب والحرمة والندب والكراهة
والاباحة والسببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد يرجع الى الاقتضاء والتخيير ان حصلت
احكاما وتزيد الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في تعريف الحكم الشرعي حيث قال الحكم
الشرعي خطاب الله تعالى او مدلول خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع

والاجود في الجواب ان المورد توهم ان المراد بالاحكام الشرعية الفرعية في تعريف الفقه ما يراد بالحكم الشرعي
كما يظهر من الذكري وليس كذلك كما قد نبهنا عليه وقيل في الجواب والذي يخالجني في حله هو جعل الاحكام
عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والاولى عبارة عن الحقايق المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة
ان للكلي المتيقن واكل الربا مثلا احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله حرمت عليكم الميتة وحرم
الربا واما المسائل فان معرفة الموضوعات كالعبادات والمعاملات وظيفة الفقه فلا بد من اشتمال التعريف
عليها وليس مشتملا عليها ويمكن الجواب عنه بان ما كان منها وظيفة الفقه فهو داخل فيه كما اشرنا اليه في الحاشية
وما كان منها خارجا عنه فانما يتم وقد يورد ايرادات اخر لا حاجة الى ايرادها ولعله لا فائدة فيها بعد
ما ذكرنا ولعله مع الجواب يظهر بالتامل فتامل فقد ظهر من تعريف الجزئين المعنى التركيبي اذ لا يحتاج معرفته
بعد معرفة الجزئين الا الى وضع الهيئة اعني التركيب الاضافي ولعله ظاهر وربما يقال ان اضافة اسم
العين يفيد الاختصاص وهو غير ثابت بل يكفي في اطلاق الاضافة ادنى المناسبة لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة كما هو مختار السيد رحمه الله وقد اخترناه وعلى المشهور بين المتاخرين لا بد من التوقف
ولعلهم ان الاختصاص غير المعهود فلا ينافي تسليم العهد به منع الاختصاص ثم ان ثبت استعمال لفظ اصول
الفقه باعتبار المعنى الاضافي فلعل الظاهر ان المراد بالاصل فيه القواعد دون المعنى اللغوي لانه معنى مجازي
له ولان ما يبتني عليه الفقه شامل لما يتوقف عليه الفقه من العلوم والشرايط وليس الكل مرادا بل المراد انما هو
القواعد التي استخرجها موسى لاجماس اصول الفقه ودون الدليل لان القواعد المستخرجة ليست ادلة
الفقه فان ادلته الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل قيل والاولى ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه
اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها وفيه نظر لانه لا حاجة الى اصول ادلة الفقه
فان المراد بالادلة اما نفس الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل فهي موضوع اصول الفقه وسماء
العلوم المدونة انما هي موضوعة للمسائل المخصوصة او العلم بها او الملكة الحاصلة من تكرر ادراك مسائلها
نعم لو كانت موضوعة للمسائل يشمل الموضوع لاشتمال المسئلة عليه كما يشمل المحمولات التي تكون عوارضها

زائد لموضوع العلم

زائد لموضوع العلم وثمرته على مباحث الاجتهاد والتقليد غير محتاج اليه اذ الظاهر ان باب الاجتهاد والتقليد
ليس من اصول الفقه بل هو خارج عنه مطلقا بناء على ان الاصل بالمعنى اللغوي لا يشمل باب الاجتهاد والتقليد او ليس
الفقه مبنيا عليه وربما يقال في توجيه الاولوية انه لو جعلنا المراد منها اي من الاصول نفس الادلة فقط
يلزم النقل المرجوح والمراد من لزوم النقل ليس نقل لفظ اصول الفقه عن معناه الاضافي الى المعنى العلمي
اذ هو بالاضافة عنه بل المراد لزوم النقل في مدخول العلم ولعله يظهر منعه مما قلنا فلا نقل واما تعريفه
باعتبار المعنى العلمي يعني العلم الجنسي هو العلم بالقواعد المستخرجة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية لتحصيل
السعادة الاخروية الباحثة عن الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل من حيث انها يستنبط منها الاحكام
الشرعية الفرعية او نفس تلك القواعد او الملكة الحاصلة من تكرر ادراكها على اختلاف والمراد بالقواعد
ليس جميع القواعد بل الغالب منها بحيث يقال في العرف ان الفلاني يعلم قواعد الاصول وينبغي ان يعلم
ان علم اصول الفقه ليس كساير العلوم التي تكون عبارة عن مسائل معهودة غير معتبرة اعتبارها السلف او
العلم بها بل هو عبارة عن مسائل رجحها ذلك الاصولي بنفسه فانه يجيء كل ضبط المسائل التي رجحها غيره انه
اصولي وعالم بعلم الاصول فليتامل ولا يضر بالتعريف خروج باب الاجتهاد والتقليد وبعض المبادي اللغوية
والمنطقية والكلامية التي تذكر في كتب اصول الفقه لانها خارجة عنه وانما يذكر فيها للمناسبة او عدم
تحقيقها في غير ذلك العلم مع كونها مبادي له فتامل **فائدة** اعلم اولا ان مبادي العلم ما يبتني عليه
مسائل العلم وهي اما تصورات واما تصديقات اما التصورات فهي تصور موضوع العلم وتصور اجزائه وجزئياته
واعراضه الذاتية وهي اما تحصيل بالحدود واما تصديقات فهي تصديق موضوع العلم اما بنفسه او لا يحتاج
الى اثبات لكونها اولية وتسمى علوما متعارفة واصولا متعارفة وهي المبادي على الاطلاق اي لا يكون
مبادي بالقياس الى علم ومسائل بالقياس الى علم اخر واما غير بينة بنفسها لكن يسلمها المتعلم لحسن ظنه
بالمعلم والمسلمة وتسمى امورا موضوعة وان كانت مع الاحكام وتشكل فيها فتسمى بالمصادرات وهما
مبادي بالنسبة الى علم ومسائل بالنسبة الى اخر اذا علمت ذلك فاعلم ان العلامة نقل في

التهذيب ومبادي التصديقية من الكلام والنحو والصرف والتصور من الاحكام وذكر السيد عميد الدين ره
في شرحه اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة نفس فان
معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب محال وعلى معرفة صفاته ثم كونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة
رسوله صلعم وعلى ثبوت صدقه المتوقف على ادلة المعجزات عليه والبحث في هذه الامور انما يكون
في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستنباط
من الالفاظ انما يكون بعد العلم بمعانيها اللغوية من حقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد
والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة
والتصاريف المباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما يبين في علم اللغة والنحو واما الاحكام اي معرفتها
من حيث التصور فلان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا
لها وفي احضار المبادي التصورية لهذا العلم نظر انتهى ويرد عليه ان هذا انما يكون دليلا على توقف
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية على اللغة والنحو والصرف والعلم بالقواعد التي
يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية على ان مطلق توقف علم على اخر لا يوجب ان يكون العلم الاخر
من مبادي ذلك العلم فان المبادي التصديقية عبارة عن القضايا التي جعلت من مقدمات القياسات
التي يترتب لاثبات مسائل العلم كما هو مصرح في موضعه ولا يلزم ان يكون العلوم المذكورة مبادي
لعلم التفسير والحديث ايضا وايضا لو كان المبادي عبارة عن كل ما يتوقف عليه العلم يلزم ان يكون
مباحث المبتدا والخبر والفعل والفاعل ومباحث الجمع والتثنية والتصغير الى اخر مباحث النحو
والصرف من مبادي علم الفقه لا بعض مسائلها كما يدل عليه لفظ من في قوله من الكلام اه ويرد عليه ايضا
ان مبادي العلم من اجزائه فيلزم ان يكون النحو والصرف جزء اصول الفقه او الفقه اللهم الا ان يقال ان هذا
اصطلاح غير الاصطلاح المعروف في كتب المنطق ويمكن توجيه كلام العلامة بما طاب ثراه بان مراده
من المبادي ما قاله العلامة الشيرازي ويمكن ان يوجه لكون الاحكام من المبادي التصورية ايضا انه يعتبر

في هذه الاحكام

يحمل على نوع الموضوع او نوع عرضه الذاتي ليس من العوارض الذاتية لكون عروضه بواسطة الامر الاعم ويمكن
دفعه بان حمله على الاخص بواسطة حمله على الاعم او بان ذلك من قبيل الحمل الموضوع على سبيل التقابل كالحركة
والسكون فانهما من الاعراض الذاتية للجسم شاملان له على سبيل التقابل فان الجسم عرض لهما بغير محتاج الى
ان يصير نوعا خاصا حتى يتهيا ويستعد لقبوله فيخالف الضحك وعدمه بالنسبة الى الحيوان ثم وزاد بقوله
شيخنا ايده الله في الحاشية وقد يكون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم او اعراض جزئه او اعراض جزئياته
تبعا للقدماء والتحقيق يظهر مما ذكرنا ثم قال فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه نسخه بالخبر الواحد
وعدمه وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك بحث عن عوارض ذات الموضوع وما قد يذكر لاشارة
ذلك بقوله ام الكتاب يحتوي السنة حجة ونحو ذلك لا يرجع الى حصول ذات معنى كونه دليلا والغرض
انا نحكم بعد كونه ادلة وهو خارج عن الفن وبيانه ليس من علم الاصول بل هو من توابع علم الكلام والبحث
عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وعدمه بحث عن عوارض الذاتية والبحث عن ان الحكم مقدم
على المشابه والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا العام والخاص والمطلق و
المقيد والمجمل والمبين وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون الخبر الواحد حجة والاجماع المنقول حجة و
ليس بذلك اذ ذلك كلام في تعيين الدليل لا في عوارض الادلة فتدبر والبحث عن ان الامر للوجوب وعدمه
والفور وعدمه والتكرار وعدمها بحث عن اجزاء الموضوع وفيه انه لا فرق بين الامر والحكم حتى يعد الاول من
الاجزاء والثاني من الجزئيات وايضا الاجزاء التي تصير موضوع المسئلة هي الاجزاء الذهنية لا الاجزاء الخارجية
فتدبر ثم اعلم ان جعل العلم عبارة عن المسائل التي يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لموضوع واحد او
موضوعات متعددة امر مناسبة اعتباري ولا يمتنع عند العقل ان يجمع مسائل غير متشاركة في الموضوع
على الوجه المذكور ويعد علما واحدا **فائدة** يستفاد من كلامه اولا ان الموضوع ما يبحث في ذات
العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة لذاته او لجزئه او لعرض مساو له وان ما يعرض الاخص ليس عرضا
ذاتيا للاعم وهو كذلك بل لا يكون الاعم فان المراد الخارج المحمول والاخص من شيء لا يحمل عليه لان المحمول لا بد

العوارض

يكون اعم او مساويا فعلى هذا لا يكون ما يعرض من الاقسام الادلة من عوارض الادلة فالبحث عنه في الاصول استطرادي
اللهم الا ان يجعل الموضوع الادلة واقسامها كليها او فيه نظر فان العام والخاص لا يجدان من ظاهر كلام
موضوعين لعلم واحد حصوصا على طريقة من يجعل العارض الجزء الاعم من العوارض الذاتية كما هو المفهوم
من ظاهر كلامه او يجعل الموضوع نفس الاقسام لان الدليل حقيقة انما هو الجزئيات وهما جنسان قريب وهي
اقسام الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل كالامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل
والمبين والخبر الواحد والمتواتر المنقول بالمعنى والمنقول باللفظ والصحيح والموثق والحسن والضعيف
والمخبر بالشهرة والاجماع المحدثي والمحدثي والسكوتي واصل البراءة والاستصحاب الى غير ذلك وبعيد
وهو الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والاستصحاب ان يجعل الموضوع الجنس القريب وعلى مذهبه
لا يكون ما يعرض الجنس البعيد خارجا عن العرض الذاتي للجنس القريب والبحث عنه استطرادي كما لا يجب
عن الكتاب بانه حجة وكذا الخبر والاجماع ودليل العقل وكالبحث عن الكتاب بانه يجوز نسخه بالخبر الواحد
او تخصيصه وعن الخبر بانه يجوز تقييده بالمعنى وغير ذلك ثم وتبعا ذكر كلامه ايضا ان الامر والنهي والعام
والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين من العوارض الذاتية للادلة وفيه نظر فان الظاهر
ان الدليل نفس اقرب منه وحمل الامر عليه حمل العرضيات على معروضاتها وهكذا في النهي والعام والخاص
واشباهها لان دلالة بسبب الوضع الدلالة على الطلب الحتمي والدلالة بسبب الموضوعية وهي بسبب الوضع
والوضع خارج عن ذات اللفظ فليس الامر ذاتيا له وفيه ان الدليل ليس ذات اللفظ بل ذاته مع وصف
الدلالة وحينئذ تكون الدلالة ذاتية له فحمل الامر على اقرب حمل الذاتيات ثم وان الحاجة اليه فلو
افتقرتم انعم علينا وشكر المنعم واجب عقلا ولا يتادى الا بالاتيان بما هو مرضي عنده والاجتناب
عما هو مكروه عنده وهو لا يحصل الا بمعرفة ما تعرفه المرضيات والسخطات واجبة وهي تتوقف على اثبات
في الفقه ومقدمته والفقه لا يحصل الا باستنباطه عن الادلة والعلم المتكفل لبيان الادلة كيفية الاستنباط
عنها هو علم اصول الفقه كما بين ان شاء الله تعالى في المقصد السادس ولان الله تعالى لم يخلقنا عبثا بل

خلقنا للعبادة

خلقنا للعبادة وهي متوقفة على الفقه والفقه على اصول الفقه ولعله يظهر منه ان الفقه بعد المعرفة بالله
تعالى افضل العلم وعن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين وعن ابي جعفر عليه السلام
الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وعن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه وعنه عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم
في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء وعن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة
وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة وعن يونس بن يعقوب
عن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني ابتلي فاحب ان اسئلك عن حلال وحرام وعن شيء لا يسعني
قال فقال وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام وعنه عليه السلام قال لو ددت ان اصحابي ضربت
رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه
من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعن الفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه
في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له
عملا وعن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لاوجعته
ضربا وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا ولا تكونوا اعرابا وعن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول لبسط السياط على رؤوس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام قال في الذكرى يجب التفقه
لتوقف معرفة التكليف الواجب عليه ولا يجب المندوب والمكروه والمباح على عموم وجوب التفقه
لان اعيان الواجب والحرام انما يتحقق بمعرفة كل الاحكام او التكليف باعتقادها على ما هي عليه وهو
موقوف على معرفتها ووجوه كفايته لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين والمراد
الحرج المنفي بالقرآن العزيز وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب رحمة الله عليهم

فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى
الوقايع او البعض من الظاهر او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع تقدم نص قاطع في متنه
ودلالته والبعض من مصورة وبدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير والاعتراض لدليل
يوجب من الوجوه وما ذكره ولا يخرج عن التقليد عند التحقيق وحقيقا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان
في الجملة مشعرا عرضا واعلم ان المراد بالفقه والتفقه في الاخبار غير الفقه بالمعنى العرفي اعني العلم بالاحكام الشرعية
من ادلتها التفصيلية وكما قيل من ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على علم الاخرة ومعرفة دقايق آفات
النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الاخرة والاستيلاء الخوف على القلب
بل معرفة الحلال والحرام مطلقا سواء كان بالاخذ من الامام ع او الاجتهاد او تقليد المجتهد ظاهر اكما يظهر من قول الصادق
ليس الساداتي على رؤس الناس حتى يتفقهوا في الحلال والحرام وما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال سمعت امير المؤمنين
عليه السلام يقول على المنبر يا معشر التجار الفقه ثم التجر والله للربا في هذه الامة اخفى من دبيب النمل على الصفا
وما روي عنه عليه السلام ايضا انه قال لرجل يا امير المؤمنين اني اريد التجارة قال افقهت في دين الله قال
تكون بعض ذلك قال ويحك الفقه ثم التجر فانه من باع واشترى ولم يسئل عن حلال وحرام ارتطم في الربا
ثم ارتطم يعني اربك عليه امره فلا يقدر على الخروج منه وعن الصادق ع من لم يتفقه في دينه ثم اتجر تورط في الشبهات
اي هلك فهما يدل عليه ايضا ان امر غير الفروع من المعرفة والاخلاق يكون اكثر فطريا فان الانسان
مجبول على معرفة الله ومعرفة الاخلاق الذميمة والمرضية قال الله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها ولذا
كانوا ايام الجهل عليهم السلام في المعرفة وقالوا عليكم بدين العجائز كما روي عنهم وينهون عن التكلم في
الله والقضاء والقدر والجدال وامثال ذلك من الشواهد ثم ان الامر بالتفقه الوارد في الاخبار يحمل
على الوجوب او الاستحباب قلت الظاهر انه محمول على الوجوب وتعضده الاخبار الواردة في طلب العلم مثل
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اطلبوا العلم ولو بالصين وطلب العلم اوجب عليكم من طلب
المال يعني القدر الواجب ظاهر انهم يختلف ذلك بحسب اختلاف المكلفين فيجب على بعضهم بعد المعرفة

التفقه في الطهارة

التفقه في الطهارة والصلوة والصوم وعلى بعضهم مضافا اليه التفقه في الخمس وعلى بعضهم مضافا اليه
التفقه في الزكوة وعلى بعضهم مضافا اليه التفقه في الحج وعلى بعضهم مضافا اليه التفقه في التجارة
التي يتوجه اليها وعلى بعضهم مضافا اليه التفقه في النكاح الى غير ذلك والقدر الواجب هو ما يعد
في العرف فقيها او متفقها الا ترى انه عليه السلام قال للسائل الذي قال له بعض ذلك ويجب الفقه
ثم التجر الحديث والتحديد بما يحتاج اليه غير منضبط كما لا يخفى فانه لا يمكن تعيينه لاحد في الطهارة ولا في
الصلوة ولا في التجارة ولا في غيرها وبما ذكرنا يندفع الشبهة التي اوردها المنكر لوجوب التفقه المستدل
على عدمه بالاصل القائل بان الواجب في العبادات انما هو العمل الصحيح وفي المعاملات هو الاجتناب
عن الحرام من الربا وغيره المستند بان وجوب العلم من باب المقدمة وهي انه لو كان التفقه واجبا
يلزم التكليف بالامر المجهول او بالاطلاق فان الواجب اما ان يكون القدر الغير المعلوم للمكلف
وهو الامر الاول او كل المسائل وهو الامر الثاني لان تحصيل العلم بكل المسائل غير مقدور وهو
ظاهر والقول بان الواجب هو تحصيل المسائل التي يجب على المكلف نفسه ضعيف فان المكلف
ربما لا يعلم ان الواجب عليه ماذا وانه ماذا يجب عليه فيما بعد حتى يحصل علمه قبل ايجابه كيف
وكثيرا ما يتفق للمجتهد في آخر عمره ان يطلع على مسئلة لم يطلع عليها فيما قبل فاذا كان تحصيل العلم
للمجتهد تدريجيا فكيف يمكن ان يقال انه يجب على المكلف الغير المجتهد تحصيل العلم بما يجب عليه
قبل العمل وانه قبل تحصيل العلم بالمسائل اما ان يكون مكلفا بالعمل او لا فان لم يكن مكلفا بالعمل
فهو خلاف الضرورة والاجماع وان كان مكلفا فاما ان يكون المكلف به العمل الصحيح من غير تكليف
بالعلم فهو المدعى وان كان العمل الواقع عن علم فهو التكليف بالاطلاق لان قبل التمكن من العلم
لا يصح التكليف به وذلك لان القدر الواجب عن التفقه هو ما يحتاج متفقها عند المتفقهين
وهو لا يوجب شيئا من المحذورين واما الشبهة الاخيرة فمقول في الجواب عنها انه مكلف بالتفقه اولا
وبالعلم الذي يمكن من تحصيل العلم به ثانيا سواء حصله ام لا واما ما لم يتمكن من تحصيل العلم به

فهو ليس بواجب عليه ودعوى الاجماع او الضرورة على خلافه ممنوعة كيف ولو دلت يلزم التكليف
بما لا يطاق فان الرجل في اول بلوغه لا يمكن من اداء صلوة صحيحة جامعة لجميع الشرائط والاجزاء نعم مكلف
بالصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء التي يعلم انها من شرائطها واجزائها واما الجواب عن استدلاله فهو
ان الاصل بعد ورود الادلة والاخبار ليس له اعتبار وما قاله من ان وجوب العلم من باب المقدمة
لا ينافي ما قلناه ان كان المراد انه واجب للغير وان كان المراد انه لم يتعلق به الخطاب الاصلي
فقد عرفت الحال في الفقه والتفقه والعلم فتدبر **اصل** اختلف الاصوليون في جواز
استعمال اللفظ المشترك في مجموع معانيه التي وضع لها استعمال لفظ التثنية والجمع في معناها والكل المجموعي
كما يظهر من العلامة في التهذيب وبعض شراحه ويستفاد من كلام السيد عميد الدين في شرح التهذيب
ان الاختلاف انما هو في استعماله في كل واحد من معانيه استعمال تكرار المفرد بالعطف والكل الافرادي
في معناها وفي كلام العلامة البيضاوي في المنهاج اضطراب وشارحه السيد الجرجاني موافق للسيد عميد الدين
في تحرير محل النزاع وقد اختاره المتأخرون ويأتي عند احتجاج المانعين حيث احتجوا بانه يوجب التناقض
فانه انما يلزم على تقدير جعل محل النزاع هو استعماله في مجموع المعاني من حيث المجموع كما يدل عليه استدلال
المجوزين بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وقوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض والشجر والدواب
وكثير من الناس فان المراد بالصلوة ليس مجموع المغفرة وطلبها من حيث المجموع فانه لا يصح نسبته الى
الله والى الملائكة وكذا الحال في السجود ويمكن منع ذلك بان اراد المجموع من حيث المجموع لا يقتضي
ان تكون النسبة الى المجموع اذا نسب الى شيء الا ترى ان القرب في قولنا قرب الزيدان منسوب
الى الزيدان المنسوب الموضوع للمجموع وليس للهيئة الاجتماعية دخل في النسبة بل المنسوب اليه
هو كل واحد من الزيدان كما يمكن منع الاول بانا لا نسلم التناقض لزوم التناقض في كون محل النزاع استعماله
في المجموع من حيث المجموع فانه لازم على تقدير كون النزاع هو استعماله في كل واحد بناء على ان الموضوع
له هو المعنى المراد وحده فاذا اريد مع الغير لحق مع اراده الغير يلزم التناقض وقد يدفع ذلك بمنع كون

الموضوع له هو المعنى المراد وحده من غير اراده الغير معه بل الموضوع له هو المعنى لا بشرط ارادته منفردا ولا
بشرط ارادته مع اراده الغير وبدفعه تبادر الوحدة منه قيل ان الوحدة المتبادرة من اللفظ ليست
داخلة في الموضوع له بل هي من توابع الاستعمال وعوارضه بمعنى انه اتفق غلبة استعمال اللفظ في المعنى
الواحد من غير اراده الغير معه وفيه ان المراد من ذلك الكلام اما انه غلب اللفظ في المعنى المجازي
بحيث صار حقيقة فيه وقد يفرض ان كان المراد انه غلب فيه من غير ان تصير حقيقة فيه بل انما صار مجازا
مشهورا فيه بعد تسليم صحة القول بالمجاز المشهور ومنع ذلك يصير وجه المعنى الحقيقي مجهولا مجهولا
وان كان المراد ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد من قبيل استعمال العام في الخاص من غير ملاحظة
الخصوصية فتكون به تبادر اراده الوحدة وان كان المراد ان المراد هو المعنى الواحد ولكن اراده الوحدة
ليست داخلة في ما استعمل فيه اللفظ اذ المراد بها عدم اراده الغير مع المعنى والعدم غير داخل في ما
استعمل اللفظ فيه فلا يصير بنا المجازية اللفظ فيه منع كون الوحدة امرا عدميا كيف والكثرة
مركبة من الوحدات وهي امر وجودي ولو سلم فلا ريب ان العقل ينتزع من المعنى حين عدم
اراده الغير معه امرا وجوديا داخلا فيه ليس داخلا فيه حين اراده الغير معه وان كان المراد
ان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو الذات واراده الوحدة ليست داخلة في المستعمل فيه بل هو امر
خارج عنه وكذا اراده الغير فيه ان تمت الاراده من اللفظ او من غيره فان كان في اللفظ فهي
داخلة في ما استعمل فيه اللفظ والا فلا شيء ان تكون الاراده منه صحيحة وربما يجعل الموضوع له
هو المعنى في حال الانفراد لا المعنى بشرط الانفراد او هو لا بشرط فان اعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين
الحاصلتين من ملاحظة انضمام الغير وعدمه انما هي باعتبار المعتبر وهي من الواضح غير ثابت في
الاصل عدمه وفيه ان المراد منه ان كان ان اللفظ وضع للمعنى في حال اراده من اللفظ منفردا
بدون اراده الغير معه فليس الامر كذلك وهو ظاهر اذ اراده المعنى من اللفظ بعد وضعه للمعنى
كاستعماله فيه وان كان المراد ان اللفظ وضع للمعنى في حال انفراده وعدم مصاحبته للغير في الخارج

فهو لا ينافي ارادة المعنى من اللفظ فيرط الوحدة اي عدم ارادة الغير او فيرط عدمها او لا فيرط وهو ظاهر
فان الانفراد بالمعنى الاول لا ينافي عدم الانفراد بالمعنى الثاني فتدبر ثم تحقيق المقام يتوقف على تقديم
مقدمة وهي ان استعمال المشترك على وجه استعماله على كل واحد من المعاني بدلا عن الغير بان يطلق تارة
ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك ولا نزاع في كونه حقيقة استعماله في المسمى باللفظ او على معنى
احدها قال المدقق الشيرازي ولا نزاع في صحته وفي كونه مجازا وهو مبني على انه هل نزاع في صحة استعمال
اللفظ الموضوع للاشياء المتكثرة على المفهوم العام الاجتماعي المنتزع منها بعلاقة العموم
والخصوص ويكون منعه كاستعماله في مجموع المعاني من حيث المجموع وهو الذي يظهر من العلامة انه محل
النزاع واستعماله في كل واحد من المعاني وهو الذي حمله السيد عميد الدين محل النزاع وعن السكاكي
صاحب المفتاح انه قد يطلق ويراد احد المعاني من غير تعيين كما في ترى بعيني فرآى طيرا او حيضا
وليكن ثوبك جونا اي ابيض او اسود وحمله حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن وقد عده الفاضل
الشيرازي وجها خامسا من وجوه استعمال المشترك وفي شرح الشرح اكتفى به عن الوجه الثاني وجعل
وجوه استعمال المشترك اربعة وهي الاوجه ويمكن توجيه كلام ذلك الفاضل بان الوجه الثاني من وجوه
استعمال المشترك لا نزاع في كونه مجازا فلو كان مراد صاحب المفتاح ذلك الوجه لما قال بكونه حقيقة المشترك
عند التجرد عن القرائن وفيه انه لم يقل بان استعمال اللفظ فيه حقيقة بل قال انه حقيقة المشترك عند التجرد
عن القرائن يعني اذا لم يكن قرينة التعيين عند المخاطب يحمل اللفظ على ان المراد احد المعنيين من غير
تعيين مجازا والقرينة عدم نصب القرينة على تعيين المراد ولم يعين بالحقيقة ما هي في مقابل المجاز
ويمكن ان يكون المراد ان المخاطب يحمله على ان المراد احدهما بخصوصه المعين عند المتكلم
ما اقام في القرينة او اقامها ولكن خفيت ولا شبهة في كون اللفظ حقيقة فيه وذلك الحمل منه
ليس بدلالة اللفظ بالوضع بل بالعقل فان قلت المشترك استعمال اخر غير تلك الاستعمالات
وهو المعبر عنه بعموم الاشتراك قلت ذلك الاستعمال هو الاستعمال الثاني من الاستعمالات

المذكورة اذا عرفت

المذكورة اذا عرفت فقد اختلفوا في صحة استعمال المشترك باطلاقه واحد في معانيه بطريق الحقيقة
فمنعه بعضهم وجوزه بعضهم وتوقف بعضهم ثم اختلف المانعين اعني اباها ثم الجبائي وابا الحسن البصري
والغزالي والكرخي وفخر الدين والعلامة واكثر المتاخرين كما في بعض شروح المنهاج فمنهم من قال ان
الدليل القاطع قائم على امتناع قصد المعاني باستعمال واحد وقال ابو الحسين والغزالي وصاحب المحصول
والعلامة كما في بعض شروح التهذيب انه لا امتناع بحسب القصد بل المانع عنه اللغة ولو سمعناه
لم يمتنع عنه غيره من عقل واختلف المجوزون اعني الشافعي والقاضي ابو بكر من الاشاعرة والقاضي عبد
الجبار من المعتزلة وابو علي الجبائي والبيضاوي ايضا فمنهم من جوزه مطلقا وفصل بعضهم ثم المفصلون
اختلفوا فمنهم من قال انه يجوز في النفي دون الاثبات ومنهم من قال انه يجوز في التثنية والجمع دون
الافراد وذهب بعض المجوزين كالشافعي الى ظهور اللفظ عند عدم القرينة في الجميع ظهور العام في العموم
قبل ان العام عنده على قرينة قرب متعين الحقيقة ومرتب لحكمه مختلف الحقيقة وقال الشيخ ره في العدة
متى كان اللفظ مشتركا ولم يقترن به دلالة اصلا وجب التوقف فيه ان لم يكن وقت الحاجة لان حمله على البعض
ليس باولى من حمله على الجميع وتاخير البيان عن وقت الخطاب جائز عندنا وان كان الوقت وقت الحاجة
واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه ثم نظر فيه فان امكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد ذلك
طريق الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد به الجميع على وجه التخيير وهذا اولى مما
ذهب اليه جماعة من انه اذا اطلق اللفظ وجب حمله على الجميع على كل حال لانه لو اراد بعضه لبينه
لانه لقائل ان يقول لو اراد الجميع لبينه فيجب الحمل على البعض فيتعارض الدليلان وانما حملهم على ذلك
قولهم ان تاخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب ثم ذهب قوم الى انه يجوز ان يريد كل مكلف
ما يؤديه اجتهاده اليه وهذا باطل لمن قال ان كل مجتهد مصيب وعندنا ان ذلك باطل فلا وجه عبر التخيير
انتهى كلامه اعلى الله مقامه تامل فيه فانه ينفع **اصل** قد اختلف الاصوليون في ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة فيما كان المستعمل فيه معلوما والمعنى الحقيقي غير معلوم واما العكس فقد قيل انه لا خلاف هنا

في ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والظاهر ان الخلاف واقع فيه ايضا فان من يقول بان اكثر اللغة مجاز يلزم عليه
القول باصالة المجاز فيه ايضا وهو ظاهر ثم المقام الاول فقد قال السيد المرتضى رضي الله عنه بان الاصل
في الاستعمال الحقيقة ويظهر من جمال المحقق والدين انه المشهور لانه قال في حواشيه على شرح مختصر الحاجبي
في بحث المطلق اعلم ان ظاهر الاكثر في المقام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى
مخصوص ولم يعلم انه بطريق الحقيقة او المجاز ايضا وهو خلاف ما هو المشهور في كتبهم مذكورا الا في
قيل باصالة المجاز وقد حكاه في المدارك عن بعض محققي اهل اللغة ولعله ابن حاجب كما حكى عنه العلامة
في النهاية وغيره قيل واحتج اليه بعض المتاخرين والظاهر انه جمال المحقق والدين والمشهور بين المتاخرين
ان الاستعمال اعم ومقتضى ذلك التوقف ولا ينافي ذلك ترجيح المجاز لبعض المرجحات اذا كان المستعمل
فيه متعددا وحصل العلم بان احد المعنيين مخصوص وضع له اللفظ ووقع في وضع اللفظ الاخر
مثل ترجيحهم مجازية الامر في الندب لترجيح المجاز على الاشتراك فان التوقف انما هو بالنظر الى نفس
الاستعمال واما ترجيح المجاز على الحقيقة فانما هو بالنظر الى استلزام اختيار الحقيقة الاشتراك المرجح
وقيل بالتفصيل بين ما اذا كان المستعمل فيه واحدا وما اذا كان متعددا فقال باصالة الحقيقة في
الاول دون الثاني والظاهر انه يتوقف فيه واحتج العلامة في التهذيب على اصالة الحقيقة بوجوه ثلثة
الاول انه لو لم يكن الاصل في الاستعمال الحقيقة لم يحصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ التي
لها مجازات يمكن ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا
على الحقيقة بالاجماع واذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد السامع
اللفظ بين معناه الحقيقي والمجازي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد التجسس والاستكشاف واما بطلان
التالي فالوجدان وفيه انه لو تم انما يدل على اصالة الحقيقة فيما كان المعنى الحقيقي متاخرا عن المعنى المجازي
وكان المراد مجموعهما بان يكون المراد من المستعمل فيه معلوما ويكون كل من المعنى الحقيقي والمجازي
مجهولا وهو ظاهر وانما قلنا لو تم الدليل فلان الحاجة الى اصالة الحقيقة او المجاز انما هي في صورة الشك

وعدم تعيين المراد

وعدم تعيين المراد ولو بالظن فانه لا حاجة في صورة تعيين المراد الى التمسك بالاصل وفي صورة الشك لا
نسلم بطلان التالي ثم الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او
عليهما معا او لا على واحد منهما والثالثة لا يجوز باطلاقه فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه
وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان
المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما
لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا وعلى ذاك كان مشتركا والتقدير خلافه وذلك
واما بطلان حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والخلو به بالمهملات نظر بين حمله على الاول وهو
المطلوب وفيه ايضا انه لو تم انما يدل على اصالة الحقيقة فيما كان المعنى الحقيقي متاخرا عن المجازي وكان
المستعمل فيه والمراد مجهولا فيما يكون المراد معلوما ويكون الموضوع له مجهولا وانما قلنا هنا لو تم كما قلنا
في تزييف الاول فلانه اذا فرضنا ان محل النزاع وموضوع المسئلة انما هو محل الشك والتردد
فلا يستلزم تعطيل اللفظ والخلو به بالمهملات في ذلك المحل بحال الثالث ان المجاز يتوقف على نقل
لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا لمعنى
وانتقاله عنه الى اخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح وهي
على خلاف الدليلين الاولين انما يدل على اصالة الحقيقة فيما يكون المراد معلوما وكان وصف
الحقيقة والمجازية مجهولا كما قال صاحب منية اللبيب ويمكن ان يقال بعدم اختصاصه بل يكون جاريا
فيما معا فانه اذا استعمل اللفظ يكون كل من معنيه الحقيقي والمجازي معلوما وكان المراد مجهولا
امكن ان يقال ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لان اراده المعنى المجازي يكون اكثر مؤنة وكلما كان
المؤنة اقل كان ارجح فتامل وزاد العلامة في النهاية وجهين اخرين لاصالة الحقيقة احدهما
الاجماع عليها فان ابن عباس قال كنت اعرف الفاظ حتى اختصم الى شخصان في بئر فقال احدهما
فطرها اي اي اخترعها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول

استغنى وهما اى لانا فاسدان بالاستعمال على الحقيقة ولان الاصل فى الاستعمال الحقيقة لما
شاع ذلك وهو انما يدل على اصالة الحقيقة فيما كان المستعمل فيه معلوما واحدا ولم يكن الموضوع له
معلوما الثانى ان الواضع اكتفى بالاستعمال فى الدلالة فكانه قال اذا سمعتم منى كذا فافهموا كذا فمن
يابعه فى استعمال لفظه وجب ان يجرى على نهجه ولذا سبق الحقيقى الى الذهن دون المجازى ولو
قال لنا مثل ذلك فى المجاز كان حقيقة لا مجازا وهذا الوجه على خلاف الوجه الاول انما يدل على اصالة
الحقيقة فيما كان الموضوع له معلوما ولم يكن المراد معلوما وقد يستدل ايضا على اصالة الحقيقة بوجه سادس وهو
غلبة الحقيقة وفيه ان المراد بها انه لو كان الموضوع له معلوما واستعمل اللفظ كان الغالب ارادة الحقيقة
دون المجاز ففيه انه لا يجرى فى اللفظ الموضوع فى ابتداء استعماله بل وفى استعماله الثانى وان كان استعماله
الاول فى المعنى الحقيقى فتم وكذا مع ذلك لا يجرى فيما اذا كان التردد فى ان المستعمل فيه معناه الحقيقى او المجازى
فان قلت اذا كان الغالب فى اللفظ الموضوع استعماله فى معناه الحقيقى فيظن بسبب الغلبة ان المستعمل
فيه معنى حقيقى للفظ قلت ان المراد بغلبة استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى اما غلبة استعمال اللفظ فى
معناه الحقيقى من غير نصب قرينة المجاز او الاشتراك وبعبارة اخرى اما غلبة استعماله فيه فى خصوص
مقام كان الموضوع له معلوما واحدا وكان الشك فى ان المراد الموضوع له او المعنى المجازى فهو مسلم
بالنسبة الى طائفة واحدة ولكن لا يصح التمسك باصالة الحقيقة فيما كان المستعمل فيه متعددا وكان الشك
فى ان اللفظ وضع لكل منهما على حدة او وضع لاحدهما وكان الاخر معناه المجازى او وضع لثالث وكان
مجازا فيهما معا او كان الشك فى ان اللفظ كما كان حقيقة فى احدهما يكون حقيقة فى الاخر ايضا ام لا فان
استعمال اللفظ فى المعنى المتعدد على الفرض المذكور انما هو بالقرينة ولا ينفك عنها ولم يكن العلم بوضع
الموضوع له فيه واما غلبة استعماله فى المعنى الحقيقى مطلقا وعلى طريق الاشتراك فهو ممنوع بالنسبة الى
طائفة واحدة واما بالنسبة الى الطوائف الكثيرة مثل طوائف العرب فهو مسلم وربما يقال انه اذا
علم المتردد ان احد المعنيين معناه الحقيقى بخصوصه كما اذا ذكر اللغوى مثل الجوهرى معنيين او اكثر للفظ

واحد فان الظ

فيه دليل على ان التبادر انما هو من جهة ان الواضع

واحد فان الظ ان تعدد المعنى انما يتحقق فى طوائف العرب فان اللغوى الذى يذكر فى كتابه معانى
اللفظ ليس فى مقام بيان معنى اللفظ لوضع طائفة وهو ظاهر ومما يدل عليه انه لو كان كذلك كان عليه
ان يذكر فى اول كتابه مثلا انى اذكر فى الكتاب معانى الالفاظ الواردة فى الطائفة الفلانية من العرب
مثلا ولم يجد احد ذكر ذلك فى كتابه وكان الشك فى ان الاخر مثلا هل يكون معناه المجازى او يمكن
ترجيح المجاز على الاشتراك لانه خلاف الاصل بالنسبة اليه وفيه ان المراد فى خلاف الاصل هنا اما
غلبة المجاز بالنسبة الى الاشتراك فهو يبتنى على الحكم بغلبة استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى مطلقا ولو
على طريق الاشتراك كما هو واضح لمن فتح عينيه واما انه مع المجازية يحصل الفائدة اما مع القرينة فالمجاز
واما بدونها فالحقيقة فخلاف الاشتراك ففيه ان ذلك لا يقاوم غلبة الحقيقة مع انه اعترف باولوية
المشترك لعدم الخطا فان القرينة اذا وجدت حمل السامع على ما دلت عليه والا توقف فالمجاز اذا
اتفقت يحمله السامع على الحقيقة ويريد المجاز فيقع فى الخطاء والتوقف المجاز على الوضع والنقل و
الدلالة والمشترك على الاول والكثرة الاشتقاق فى المشترك دون المجاز ولكثرة الفنون بكثرة الحقائق

اصل اعلم انه قد اشتهر فى عرف الاصوليين المجاز الراجح المشهور ويعنون به ما اشتهر
استعماله فى المعنى المجازى بحيث يتبادر منه عند الاطلاق ذلك المعنى بسبب الشهرة والغلبة
ويظهر من العلامة انه ادعى استعماله فى المعنى المجازى كاستعماله فى المعنى الحقيقى كان ايضا من
المجاز الراجح حيث قال فائدة قد يتفاوت تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان
استعمال صيغة الامر فى الندب كان شايعا فى عرفهم بحيث صار من المجازات الى الحقيقة المساوى
احتمالها مع احتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى الا ان بقى انه انما يدل على انه صار احتمال
الندب مساويا لاحتمال الوجوب عند انتفاء المرجح الخارجى وهو انما يدل على ان مذهبه فى
المجاز الراجح التوقف لا غير وفى ظنى انه قد انكره بعض الاعلام من المتاخرين ثم اختلف المثبتون
فى انه اذا صار اللفظ مجازا راجحا بل يحمل عند الاطلاق على المعنى الحقيقى لاصالة الحقيقة او المجازى

للغلبة والشهرة او يتوقف قال في التمهيد بعد حكايته الخلاف في المسند وعلى الخلاف ما اذا كان المجاز
راجحا والحقيقة قد يتعاهد في بعض الازمنة قال فاما اذا كانت مهجورة لا تراد في العرف ارتفع النزاع وقدم
المجاز لا يتوقف بعد حقيقة شرعية او عرفية ثم فرع عليها ما ذكرناه قال لا شرب من هذا التمر فهو حقيقة في
الكوع من التمر واذا اقترن بالكوز وشرب بها فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من التمر لكنه المجاز الراجح
المتبادر والحقيقة قد يراد لان كثيرا من الناس يكرع بفيه من الماء فهنا مقامان اما الاول فالتحقيق
فيه ان المتبادر والظهور الذي ادعوه ان كان مستندا الى غلبة استعمال اللفظ فيه ان الغالب انما هو
استعمال اللفظ مع قرينة المجاز اذ القرائن غلب في المعنى المجازي فاذا اطلق بدون القرينة كيف يتبادر
منه المعنى ولا مقتضى له لان المقتضي اما الوضع او العقل او الطبع والكل منتفية هنا ودعوى اقتضاء اللفظ
مجردا في الزمن المذكور اقتضاء عقليا بسبب الغلبة مع القرينة بناء على اكتفاء العرف في حكم العقل
بالعموم العرفي المبني على العادة في الجملة كما في المجاز والكناية ممنوعة وكيف لنا فنقول ان الغلبة اذا
اقتضى حمل اللفظ على المعنى المجازي فمن هي من قبيل قرائن المجاز الصارفة للفظ عن معناه الحقيقي
ام لا فان قلت انها من قبيل القرائن الصارفة فهما لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي لانه لا يمكن الجمع بين الصارف
والمصروف عنه كما لا يجوز الجمع بين اراده الحيوان المفترس من الاسد واقتران الاسد بما يناسب الرجل
الشجاع من قرائنه ومناسباته فكيف يتردد في اراده المعنى الحقيقي واراده المعنى المجازي وان قلت
بعد ما علمت من تصريحه حتى يتطرق به ويمكن ان يقال انها ليست قرينة اصطلاحية بل ما يوجب الظن
بالاراده وهو لا ينافي اراده الخلاف الاخرى ان الامارات الشرعية يعرف عن ظاهرها كثيرا وكذا الامارات
العادية والعرفية كالسبب والعموم فانه يتخلف عنها المدلول كثيرا فاطلاق القرينة عليها في الظن
فانما هو على سبيل المسامحة والتجوز مستبعد لا يرى انه اذا صرف اللفظ عن معناه الحقيقي وكان
المجازات المحتملة فيه كثيرة يحمل على اقرب المجازات او اشبهها او غيرهما بالمرجحات التي ليست قرينة
بل اماره ولا يتوهم ان الغلبة فيما نحن فيه ايضا من ما يرجح الحمل على المعنى المجازي كما في حمل اللفظ

المعروف عن معناه الحقيقي

المعروف عن معناه الحقيقي على اشبع المجازات فان انما يكون فيما كان نسبة اللفظ الى المعنيين ولا المرجح
سواء والامر فيما نحن فيه ليس كذلك فانه لو لم تكن الغلبة لكان اللفظ محمولا على الحقيقة ثم ثم انهم قالوا
في الفرق بين الحقيقة العرفية والمجاز المشهور الذي يترتب عليه الثمرة الفقهية من انه لو ثبت ان اللفظ
حقيقة عرفية فيحمل على المعنى المجازي فان صار بحيث يكون المعنى الحقيقي مهجورا فهو حقيقة عرفية والا
فهو مجاز مشهور وقد بقي في الفرق انه ان كان التبادر والظهور بسبب الشهرة فهو مجاز مشهور وان
كان بنفس اللفظ فهو حقيقة عرفية وفي كلا الفرقين نظر اما الاول فلان المراد بالهجر اما الترك بحيث
لا يستعمل فيه لكان محتاجا الى القرينة وان كان غيره فلا ندري ما هو واما الثاني فلانه لا سبيل لنا الى
ذلك التميز فلا يترتب عليه الثمرة العملية فان قلت انه في المجاز المشهور يلاحظ الشهرة اذ لا نم
ينتقل الى المعنى المجازي بخلاف الحقيقة العرفية فانه لا يلاحظ فيها الشهرة اصلا بل انما ينتقل الى
المعنى الثاني بنفس اللفظ قلت انه لو لوحظ الشهرة في المجاز المشهور دون الحقيقة العرفية فانما هي
بعد الانتقال الى المعنى المجازي المسبب عن العلم بالشهرة والغلبة فان الانتقال فيه لا يستدعي
ملاحظة الشهرة تفصيلا قبل الانتقال اجمالا حين الانتقال كما في الانتقال الى المعنى الحقيقي فانه لا يستدعي
الا العلم بالوضع تفصيلا قبل الانتقال واجمالا حين الانتقال فان قلت اذا لم يقتض الانتقال بلحاظ
الشهرة والغلبة تفصيلا فما الداعي لها بعد الانتقال قلت انه اذا اطلق المجاز المشهور يتبادر المعنى
المجازي بسبب الشهرة ويحمل اراده الحقيقة بسبب اصالة الحقيقة فيتردد السامع في ترجيح احد المعنيين
فيما يتردد فيلاحظ السببين تفصيلا حتى يحصل ترجيحا من احد الجانبين فلما امل مضافا الى انه لا يجدي
الفرق المطلوب الذي يترتب عليه الثمرات الفقهية والعملية فانه انما يكون بعد تعيين المجاز
وكلامنا فيما يحصل به التعيين فيما يتبادر معنى من لفظ كان موضوعا لاجزائه ذلك المعنى ولا ندري
انه بسبب الشهرة او بسبب صيرورة اللفظ حقيقة فيه وهو مبني على ان الانتقال انما يستدعي
سبقا في الخارج والتفاتا اجماليا اليه سواء حصل له العلم التصديقي بسببه السبب ام لا

فالمجاز المشهور انما يكون اذا استعمل في المعنى الحقيقي العرفي محتاجا الى القرينة م

الثاني يترتب عليه ثمرة ان المجاز المشهور يتعين بغلبة استعماله في المعنى المجازي م
اللفظ اذا غلب في المعنى المجازي م

بعبارة اخرى انه انما يقتضي تصور السبب و لو اجمالا دون التصديق بالسببية حتى لو اعتقد ان
السبب شيء اخر لا يمنع ذلك الاعتقاد السبب عن تاثيره كما هو التحقيق و ما ذكرت لا يفيد غير المجاز
المشهور عن الحقيقة الغرفية بحسب المصداق بحيث يترتب عليه الثمرات المطلوبة كما ان كلامنا لا يوجب
التزام الطرفة فانما انما يلزم ذلك لو قلنا بانتفاء المجاز المشهور في الخارج اصلا و عدم تحقق الغلبة الموجبة
في المجاز المشهور قبل صيرورته حقيقة عرفية و نحن لا نقول بهما انما نقول بانه ليس ما يمكن به الفرق بينهما
فان قلت اذا تعذر الفرق بينهما انما تصنع في مقام العمل و الفتوى قلت يحمل على المعنى المجازي مراعاة
لجانب الغلبة كما هي القاعدة المسلمة و بناء مراعاة اصالة الحقيقة عليها ايضا فان الغالب في الالفاظ
الموضوعة اذا اطلق بلا قرينة اراده المعنى الموضوع له كما يشهد به من كان له فطنة لا بالعلم و لها اصالة بين
اللفظ و المعنى بسبب الوضع كما يشهد به قريحتي و لعله من اجل ذلك ذهب جماعة الى اثبات الصلاة
الذاتية بين اللفظ و المعنى تثبيتا لها و اما من يتوقف في المجاز المشهور او تقدم جانب الحقيقة فالظاهر انه
يراعي هنا ايضا مذهبه من التوقف او الحمل على الحقيقة فان قلت فما تقول في الاشربة من هذا القبيل
هو حقيقة في الشرب بغير الكرع من النهر بقية او مجاز مشهور قلت يتوقف في التسمية و لا فائدة
لنا مهمة فان قلت ما مذهبك في اللفظ الذي كان استعماله في المعنى المجازي مساويا لاستعماله في المعنى
الحقيقي قلت اذا تحقق لها ذلك فيتوقف لان الباعث على الحمل على المعنى الحقيقي انما هو الغلبة و هي
هنا منتفية فلا داعي له و كذا الحمل على المعنى المجازي لتعارض الاستعمالين بحسب الكم فان قلت ان استعمال
الامر في الندب في كلام الائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين يكون مساويا لاستعماله في الوجوب قلت انه
غير ثابت فان قلت ان مطلق الغلبة يوجب الحمل على الغالب او المرتبة الخاصة منها قلت الظاهر ان الموجب
انما هو المرتبة المعينة منها و تعيينها موكول الى العقلاء و المحاورة فيه ان تكون غلبة توجب ظنا بحسب العقلاء
و الظاهر انهم لا يعتمدون على مطلق الظن الا لهم الا ان يكون المقام مقاما يجب فيه اعتبار اصل الظن
و يظهر مما ذكرنا ما هو المختار في المقام الثاني و ما افيد القول بتقديم الحقيقة مطلقا اذا كان الغلبة غلبة

بقرب من الحقيقة

بقرب من الحقيقة و لا يذهب ان النزاع ان كان في لفظ وجدناه مستعملا عند اهل اللسان استعمالا صحيحا
في معناه الحقيقي بلا قرينة و في معناه المجازي مع القرينة و لكن استعماله في المعنى المجازي اغلب و علمنا
هذين الاستعمالين من الخارج و علمنا كيفية الاستعمال ثم وجدناه استعمالا صحيحا اجمالا بين المراد كما في
الامر المستعمل في الوجوب و الندب عند القائلين بغلبة استعماله في الندب فالظاهر هنا تقديم الحقيقة لان استعماله
في المعنى المجازي بدون القرينة استعمال غير صحيح و ان كان في اللفظ الذي يستعمل في المعنى الحقيقي بدون
القرينة اعتبارا على اصالة الحقيقة و في المعنى المجازي بدون القرينة اعتبارا على غلبة المعنى المجازي في
نفسه مع قطع النظر عن استعمال ذلك اللفظ المجاز فيه كما في المثال الذي حكيناه عن الشهيد ره في
التمهيد فالظاهر هنا تقديم المعنى المجازي ترجيحا لجانب الغلبة على جانب اصالة الحقيقة فليتامل في
المقام فانه من مزالة الاقدام **اصل** قد اختلف الاصوليون في ثبوت الحقيقة الشرعية اي
اللفظ الذي وضعه الشارع لمعنى و استعمله فيه فانكره القاضي ابو بكر الباقلاني و قد ينسب اليه
انه يقول بان الالفاظ المتداولة عند المتشرعة التي يتبادر منها المعاني الشرعية قد استعملها الشارع
في معانيها اللغوية و ان زايد شروط الصحة عند الشارع ليس جزء المعنى المستعمل فيه اللفظ و قد
ينسب اليه انه يقول بان الالفاظ المذكورة قد استعملها الشارع في معانيه الشرعية مجازا ثم
اشتهرت فيها عند المتشرعة بحيث يتبادر منها تلك المعاني عند الاطلاق و قد ينسب اليه
ان تلك المعاني معانيها اللغوية و استعمال اللفظ فيها بطريق الحقيقة اللغوية ثبتت اخيرا و من ثم
انهم قد اختلفوا انهم فقال المعتزلة انها موضوعة للمعاني الشرعية بالوضع الابتدائي من غير اعتبار
النقل و المناسبة و انهم قد اثبتوا الحقيقة الدينية ايضا و فرقوا بين الحقيقة الشرعية و الدينية
بان ما كان اسماء الافعال كالصوم و الزكوة و الصلوة و الزكوة حقيقة شرعية و ما كان اسماء
الذوات كالايمان و الكفر و المؤمن و الكافر حقيقة دينية و قد اكثر الاصوليين انها منقولات
شرعية قد نقلها الشارع الى تلك المعاني المناسبة فهي حقايق شرعية مجازات لغوية اما الاول

فللوضع الشرعي واما الثاني فلاعتبار المناسبة للمعنى اللغوي ثم بعض هؤلاء قال بوضعها لها بالوضع
التخصيصي وهم الاكثرون وقال بعضهم بوضعها لها بالوضع التخصصي وهم الاقلون والظاهر انه قول بعض
بعض المتاخرين اعني البيضاوي في المنهاج ومن تابعه يستدل القاضي ومن تابعه اولا بانها لو كانت
حقايق شرعية لفهمها الشارع المكلفين بها لانه شرط التكليف والتالي باطل فكذا المقدم لانه لو لم يفهمها
لوصل البيان لامر يتوقف الداعي اليه ولم يصل فهم من يتفق ولا نا المكلفون بها اليهم اجمع ولم يفهمها
عيانا وثانيا بانها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية ولو كانت غير عربية يلزم ان يكون القران
غير عربي والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة الاولى فلان اختصاص الالفاظ بالذات انما هو بحسب
دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها كما هو المفروض واما الملازمة الثانية فلاشتمال القران عليها
والمشتمل على العربي وغير العربي غير عربي واما بطلان التالي فلقوله تعالى في سورة يوسف انا انزلناه
قرانا عربيا وفي سورة الزخرف انا جعلناه قرانا عربيا وفي سورة السجدة كتاب فصلت اياته
قرانا عربيا وفي سورة الشورى بلسان عربي مبين وقوله تعالى في سورة ابراهيم وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه وفي سورة عسق واوحينا اليك قرانا عربيا وفي سورة الاحقاف وهذا كتاب مصدق
لسانا عربيا وهذا الاستدلال كما ترى انما يتم بحسب الظاهر قول المتبعين وليس بثبت لمدعاه وكان
يستدل على مذهبه بالاصل ان قلنا بان مذهبه ان الاصل شرايط الصحة عند الشارع وان قلنا ان
مذهبه كما انها مجازات لغوية استعملها الشارع مجازا مع القرينة كان دليل دعوى ظهورها في المعاني
الشرعية وظهور عدم تصورها اهل اللغة مضافا الى ابطال القول بالحقيقة الشرعية فيخص القول في
دعوى المجاز وان قلنا ان مذهبه انها في المعاني الشرعية حقايق لغوية فيمكن ان يكون دليله استعمال
تلك الالفاظ في تلك المعاني قبل شرعنا كما يرشد اليه قوله تعالى حكاية عن قوم شعيب اصلوتك
تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا فانه يدل على ان لفظ الصلوة كانت مستعملة في المعنى الشرعي قبل شرعنا
والصلوة كانت مشتملة على الركوع والسجود والظاهر انهما ايضا كانا مستعملين في المعنى الشرعي بدلالة

قوله تعالى نحو الحمد لله

قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وقوله حكاية عن ابليس ءاسجد لمن خلقت طينا وقوله
تعالى حكاية عن عيسى ع واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا والظاهر ان لفظ الصوم والحج والنكاح
والطلاق والبيع والاجارة وغيرها كانت من قبيل لفظ الصلوة والسجود والركوع ولا اصل في الاستعمال
الحقيقة وعدم النقل من المعنى اللغوي الى غيره قال بعض اصحابنا المتاخرين الظاهر ان بعض الالفاظ
كلفظ الصلوة والزكوة والصوم والحج كان حقيقة في المعنى الشرعي قبل شرعنا وفي استدلاله الاول
ان المراد من قوله لفهمها المكلفين اما انه يجب على الشارع ان يفهم المكلفين ان تلك الالفاظ
المخصوصة وضعها لتلك المعاني ابتداء باعتبار المناسبة او نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها
للمعاني الشرعية لوجود المناسبة فهو غير لازم لان شرط التكليف انما هو اعلام المكلف بما هي
حق التقي وان كان المراد انه يجب عليه تفهيم المراد فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع
لحصول التفهيم بالاستنباط الى الحاضرين والغائبين بالابلاغ للحاضرين وبيان تفهيمه للحاضرين اما بالتردد
بالقرائن كتفهيم الاطفال وضع الالفاظ بمعنى ممنوعة كيف وهم لم يعلم بوضعها مع شاركتهم في
التكليف والعادة تقتضي بعدم الوصول الينا الا نقل كافي الالفاظ اللغوية وايضا هذه الطريقة مخصوصة
بتعليم الاطفال لانه لا يمكن تعليمهم بغير هذه الطريقة واما طريق تفهيم المعاني المجازية بالقرائن
فهو عين مدعى القاضي على بعض الاقوال وهو ان مذهبه ان تلك الالفاظ قد استعملها الشارع
في المعاني الشرعية بطريق المجاز ومنع على بعضها ويمكن ان يقال ان المراد بالمشاركة ان كان
المشاركة لهم في جميع التكليفات فهو ممنوع وان كان المشاركة الاجمالية فهي لا تقتضي علمنا بوضع
تلك الالفاظ لمعانيها وان وضعها لمعانيها وضع تخصصي لا تخصيصي كما يقول البيضاوي ومنع
انه استعملها في المعاني الشرعية على سبيل المجاز ثم غلب الاستعمال في كلامه حتى صارت حقايق
فيها وعلى هذا لا بد في حملها على المعاني الشرعية من مرفة التاريخ حتى يحمل اللفظ المجرد عن القرينة
على المعنى اللغوي ان استعمل قبل الغلبة وعلى المعنى الشرعي ان كان الاستعمال بعدها وفي صورة

الجهل بالتاريخ يمكن ان يحمل على المعنى اللغوي لاصالة البراءة عن القدر الزائد عن معناه اللغوي
وعدم القرينة وان يحمل على المعنى الشرعي لان الشك الاصلي في كل حادث التاخر ولو كان ما بعد زمان
الغلبة اكثر مما قبله يترجح الحمل على المعنى الشرعي حمل اللفظ على معناه الغالب ويزيد الغلبة انه فيما
قبل الغلبة ايضا يستعمل في المعنى الشرعي كثيرا ولو على سبيل المجاز فانه لولاه لم يصر حقيقة فيه وبنا
ذلك على دعوى العلم بوضعها لمعانيها ايضا لكن لا في صدر الاسلام بل بعد انتشاره فتامل
واورد على استدلاله الثاني بانه مبني على ان القول بالحقيقة الشرعية ينافي عربية القرآن وهو ممنوع
ولو سلم ففي القرآن ما هو من غير لغة العرب انفاقا مثل المشكوة والقسطاس والاستبرق وما هو
جوابكم فهو جوابنا مع انه يمكن منع رجوع الضمير الى القرآن لجواز ان يكون المرجع السورة بتاويلها
المنزل بناء على ان القرآن يطلق على كل المنزل وعلى بعضه بالاشتراك المعنوي لكونه عبارة عن الكلام
المنزل للاعجاز او بالاشتراك اللفظي بناء على وضعه لكل تارة وللكلام المنزل للاعجاز اخرى ولا يخفى
ما فيه من المكابرة والعدول الى خلاف الظاهر اما المكابرة فلمنع ان القول بالحقيقة الشرعية ينافي
العربية واما خلاف الظاهر فلارجاع الضمير الى السورة مع انه لا يطرد في جميع الآيات المذكورة فان كان
ما تمسك به اربابه القول بالحقيقة الشرعية يفيد القطع يصح العدول الى خلاف الظاهر من القرآن والا
فلا يصح والظاهر انه لا يفيد اما البادي فهو ممنوع واما الاستقرائي فغاية ما يفيد الظن اصل

قد وقع الاختلاف بين القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية بين المنكرين لارادة المعاني اللغوية
من الالفاظ الدائرة عند المتشرعة من قبيل الوضوء والغسل والتيمم والصلوة والركوع والسجود
الصوم والزكوة والحج والجهاد في ان تلك الالفاظ اسامي للصحيحة او لاعم منها ومن الفاسدة بعد
اتفاقهم ظاهرا على ان ما يراد بها في مقام الطلب وبيان الفضيلة مثل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر وقوله عم الصلوة عمود الدين اذا قبلت قبل ما سواها واذا ردت رد ما سواها وبيان
الشروط لا صلوة الا بطهور والاجزاء مثل الا ركان لا صلوة الا بفاتحة الكتاب انما هي الصحيحة ويراد بالصحيح

في المهية المركبة

في المهية المركبة من الاجزاء المشروطة بالشرط تارة المهية بتمام اجزائها المعتبرة فيها مع شروطها وتارة المهية
بتمام اجزائها سواء كانت مع شروطها ام لا فائدة لها ويراد بالفاسد فيها المهية الناقصة بانتفاء بعض
اجزائها التي تنفي التسمية عرفا عند انتفائها او بعض شروطها وتحقيق ذلك المراد يستدعي تقديم
مقدمة الاولى ان كل معنى يشتد الحاجة اليه يقتضي وضع لفظ له الثانية ان الترجيح بلا مرجح غير جائز
الثالثة ان حمل اللفظ على ما يوجب تقليل المجاز اجود من حمله على ما يوجب تكثيره الرابعة ان اللفظ
الظاهر الجلي لم يوضع للمعنى الدقيق الخفي اذا ورد ذلك فنقول الصواب ان كلا من الالفاظ الموضوعة للعبادات
والمعاملات شرعا موضوع للصحيح منها فان كانت مركبة من الاجزاء ومشروطة بالشرط فموضوعة للمهية
الثابتة للاجزاء المقرونة بشرائطها وان كانت بسيطة ذات شروط فموضوعة لما جمع شرائطها دون الاعم
منه ومن الفاسد اما على القول بان الالفاظ صارت حقائق شرعية بالوضع التخصيصي لمعنى كثرة الاستعمال
مع القرينة فظاهر واما لكثرة والغلبة انما هي بالنسبة الى الصحيح اذ اكثر استعمال الكتاب والسنة في مقام
الطلب مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وجاهدوا في الله حق جهاده الى غير ذلك وبيان الفضيلة مثل ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر وقوله عم الصلوة عمود الدين اذا قبلت قبل ما سواها واذا ردت رد ما سواها وبيان
الاجزاء والشروط ولا شك ان ذلك كله في الصحيحة لان الفاسدة ليست مطلوبة وذات فضيلة بالاتفاق
ولا تعتبر فيها الاجزاء والشروط واذا كان كذلك فيصير الاجزاء المطلوبة وذات الفضيلة الاعم لانه تحقق
في الفاسدة ايضا وكذا ذات الاجزاء والشروط وهو ظاهر فان الفاتحة والسورة وذكر الركوع وذكر السجود
والطمانينة فيها يقدر بالذكر وبعد رفع الراس منهما والهوي الى الركوع والسجود على راي ورفع الراس
منهما والتشهد والسلام والقيام والجلوس والقرائن فيها ليست جزء لمهية الصلوة المطلقة اما على القول
بان المراد بالمهية المطلقة الاعم الاركان الاربعة او الخمسة فظاهر واما على القول بان المراد بها المهية المعينة
سواء كانت مع الاجزاء التي لا ينتفي التسمية عرفا بانتفائها او لم يكن معها مع انه ليس طاعتي محل كلام

ان اراد اسمهم فان التسمية لا تنتفي عن واحد بانتفاء كل واحد من ثلاث الاجزاء بانفراده بل وبانتفاء كل اثنين
واثنين منها بل وبانتفاء كل ثلثة ثلثة منها وهكذا وكذا ليست الطهارة المهية المطلقة فانها تتحقق في ضمن
الفاسدة ولا يشترط فيها الطهارة بل بشبهة واما استعمالها في الاعم منها ومن الصحيحة فهو نادر بالنسبة فلا يقتضي
صيرورة اللفظ حقيقة شرعية فيه واما الثاني على القول بانها صارت حقيقة شرعية بالوضع التخصيصي فهو
من البعيد جدا فانه اذا ثبت ان غالب استعمالات الشارع انما هي في الصحيحة فكانت الصحيحة شديدة
الحاجة والحاجة اليها اشد فكان الانسب بحاله ان يضع اللفظ لها لا للاعم منها لانه لو وضعه للاعم
يقتضي ذلك ان يكون استعماله في خصوص الصحيحة بطريق المجاز وارتكاب ذلك مع ان استعماله فيها اغلب
مراتب والاحتياج اليها شديد من الحكيم بعيد بل محال غير سديد لان ذلك ترجيح بلا مرجح او ترجيح
المرجوح على الراجح فانه لو وضعه للصحيحة واستعمله في الاعم بطريق المجاز كان ارجح لانه اخف مؤنة
لان المجاز يقتضي القرينة وكلما كان المجاز اقل كان الحاجة الى القرينة اقل فكان المؤنة اخف وكلما كان
اكثر كان الحاجة اليها اكثر فتكون المؤنة اثقل وايضا على تقدير وضعها للاعم يقوى القول بصيرورتها
حقيقة شرعية ثابتة في الصحيحة بعد القول بانها قد غلب فيها كما قررنا بناء على انحصار اللفظ الذي غلب
في المعنى المجازي في الحقيقة العرفية سيما بثبوت المجاز المشهور وتوسطه بين الحقيقة الاولية والحقيقة
العرفية كما اخترناه فتم ولنا انه كما انها اسامي للصحيحة ان طريقة وضع الشارع طريقة وضع اللغة والعرف
وهو ظاهر والظاهر ان اهل اللغة والعرف اذا اخترعوا مركبا خارجيا ذا اجزاء واراد واضع لفظ له فانما
يضعونه للمعنى المخترع بتمام اجزائها لا اجزاء الكر وضع للوزن الخاص التام ولذا يحكم بنجاسة الماء
الناقص المعنى عن الكر ولو قدر يسيرا بدفات النجاسة على القول بنجاسة القليل بملاقاة النجاسة فلو
لم يكن الكر موضوعا للوزن المخصوص التام بل كان موضوعا للاعم لما كان للحكم بنجاسة ما نقص من الكر
شيئا يسيرا بملاقاة النجاسة وجه فانه يصدق عليه الكر فيها واذا كان الماء قد كر لم ينجسه شيء وهكذا
في مسافة القصر فانه لو كان المبيح البريد اسما للاعم كان القصر حينئذ ونقص المسافة عن المسافة المعتبرة

في القصر بشبر

في القصر بشبر او كذا في غسل البدن في غسل الجنابة وغيره وغسل اليد والوجه في الوضوء فانه لو كان
الاسماء اسامي للاعم لما كان لترك بعض اجزائها في الغسل والوضوء والتيمم مزيد تاثير ولو عن عمد وهكذا الاسماء
الحاصلة التي اخترعها الاطباء الموضوعة لمطالبها ناموس عدد اخترعها اتاما ولذا يسئل منهم عن اجزاء المعجون
الخاص اجابوا ببيان تمام اجزائه الى غير ذلك وكذا يسئل عن مقدار الاوزان والمساحة اجاب اهل
اللغة والعرف ببيان تمام اجزائها وهكذا في غيرها ثم قد يتسامح اهل العرف في الاستعمال فيستعملون
اللفظ في الناقص تسامحا يسيرا كما يستعملون المن في ما نقص عنه يسيرا ولكن فيها تسامح فيه لانها يدان فيه
بل في مقام المدافعة يسلب عن الناقص وهو دليل المسامحة وهو مجاز لا حقيقة والمجاز بل من قبيل الغلط ولى
يقول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لا حاجة الى اثبات ان الاستعمال بطريق المسامحة بل يكفي في المنع
ان الاستعمال اعم من الحقيقة لان بدفع الاعمي تبادر الاعم وح يتوجه عليه المنع بل يعارض تبادر الصحيح
ولنا انه لو كانت اسامي للاعم فكانت مشتركا معنويا في الصحيح والفاسد وح نقول ان ذلك
الامر العام الذي وضع اللفظ له مركب او بسيط فان كان مركبا انتقل الكلام فيه ونقول ان اللفظ
وضع لتمام اجزائه او للاعم منه ومن الناقص منه ايضا فان قلت انه وضع لتمام اجزائه فهو قول الصحيحي
بعينه فكيف تقول به هنا وتنكره في المرتبة الاولى وان قلت انه وضع للاعم ايضا انتقل الكلام فيه الى ان
ينتهي الى الجزء الواحد وان كان بسيطا فهو خلاف الزمن فتامل ولنا انه لو صح وضع اللفظ لما يعم
التام والناقص بان يكون كل منهما مع وصف التمامية والناقصية فردا له لاستلزم ان يكون شيء واحد
فردا للمهية وان لا يكون فردا لها وان لا يكون شيء من التام والناقص فردا للمهية وذلك لان الشيء الذي
الذي في التمام اما داخل في المهية ومعتبر فيها او ليس داخلا ومعتبرا فيها فان كان داخلا ومعتبرا
فيها فلا يكون الناقص فردا لها لانتفاء ما اعتبر في المهية فيه واذا انتفى الجزء انتفى الكل لفرده انتفاء
الكل بانتفاء جزئه وان لم يكن داخلا ومعتبرا فيها فلا يكون التام مع وصف التمامية فردا لها فانه يعتبر
فيه ما لا يعتبر فيها ولا شك ان الزائد من حيث انه فرد لا يزيد اجزائه عن المهية فالناقص ليس فردا

للمهية من حيث اعتبار الامر الزائد الذي في التمام فيها وفرقها من حيث عدم اعتباره فيها وكذلك
التام فرقها ولبس فرقها من حيثيتين فلا يكون شيء من التام والناقص فرقها ولنا ايضا ان
المطلوب انما هو الصحيح بالاتفاق فاللفظ موضوع للصحيح لانه لو كان موضوعا للاعم يلزم ان يكون اراده الصحيح
من الامر مجازا ولا قرينة عليه سوى الطلب وهو لا يصلح لها وهو واضح فان نفس الطلب ليس قرينة لارادة
المعنى المجازي من المشترك ولنا ايضا قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فان لا موضوعة
لنفي الجنس ولو كان الصلوة موضوعة للاعم لم يصح نفي الحقيقة بانتفاء الفاتحة وكذا نفيها بانتفاء الطهور فانها
تحققت في ضمن الفاقدة للفاتحة والطهور ايضا واصالة الحقيقة مانعة عن صرفها عن حقيقتها فان قلت انا
لا نسلم انها كانت لنفي الحقيقة في مثل لا رجل في الدار واما في مثل الهيئات التركيبية التي نفس الذات
موجودة فيها في الجملة من ناحية لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فلا نسلم
كونها لنفي الحقيقة بل انما يكون عرفا لنفي صفة من صفات مدلولها وفيما ثبت كونه من هذه الجملة ما لا نسلم
انه عرفا لنفي الذات حضور الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه ان يكون موضوعا للصحيح بحيث
يكون عرفا في الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل مع الشك في حصول شرط من شروطها ايضا ولا
يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف قلت لا نسلم ان لخصوص التركيب دخلا في افادة المعنى
ولو سلم ان كلمة لا في مثل تلك الهيئات لنفي الصفة دون الحقيقة لم يكن فيه مما الفتوى الظاهر خلافه
فان لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد مبالغة في نفي الثواب والفضيلة **اصل** قد وقع النزاع
بين الاشاعرة والمعتزلة في انه يشترط في صدق المشتق من فعل الضارب والخالق واشباههما على شيء قيام
مبدء الاشتقاق به فقال به الاشاعرة ونفاه المعتزلة واجمع المعتزلة عليه بصدق الضارب على ذات الضرب
قائم بغيره وهو المضروب وبيان ذلك ان التاثير عبارة عن الاثر وهو قائم بالمخلوق وذلك لانه لو كان
مغايرا له فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم الاثر او يمنع تاثيره بعد اثره وان كان حادثا
يستدعي تاثيرا اخر وننقل الكلام في ذلك التاثير فان كان عين الاثر فقد ثبت المدعى والا فهو اما

قديم او حادث فان كان قديما يلزم قدم الاثر وان كان حادثا يستدعي تاثيرا اخر وننقل الكلام فيه فاما
يلزم القدم او التسلسل او عينية التاثير للاثر والاول باطل فتعين الثالث وفيه ان التاثير غير
الاثر ولذا يصدق على زيد في ضرب زيد عمرا الضارب وعلى عمرو المضروب ولا يلزم الضارب والمضروب
بمعنى واحد وهو باطل اجماعا فاظهر كيف لا يكون باطلا وهو يستلزم اتحاد الخالق والمخلوق وان استلزام
حدوث التاثير التسلسل مسلم ولكن بطلان التالي باطل فان بطلان التسلسل انما يكون مسلما في
الامور الحقيقية دون الاعتبارية ولو كانت واقعة في نفس الامر يعني ما كان الخارج ظرفا لنفسها دون
وجودها كالوجود فانه ليس اعتبارا محضا والتاثير من ذلك القبيل فتامل فان قلت يرد على القائلين با
لانتزاع النقض بصدق العالم على الله تعالى ان قالوا بعينية الصفات ويلزم عليهم ان يقولوا بالمجازية
واذا كان صدق العالم عليه تعالى مجازا يصح سلبه عنه وهو كفر قلت يمكن ان يقال عن قبلهم ان سلب
سلب العالم بمعنى ذات ثبت له العلم بمعنى ان يكون العلم خارجا عن الذات الملكة ممنوع وان الحكم
العالم على الله تعالى مبني على طريقة العرف واللغة واهل العرف واللغة لا يقطعون بعينية الصفات فان بناء
على الظواهر به الجواب القائلون بعينية الوجود للمهية عن النقض بصدق الموجود على المهية واجمع المعتزلة
ايضا بان الخالق يصدق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق وهو المخلوق وبيانه انه لو لم يكن الخلق عين المخلوق
فهو اما قديم او حادث فان كان قديما يلزم قدم العالم وان كان حادثا يستدعي على ذلك التقدير تاثيرا اخر
وهكذا فاما يلزم قدم العالم التسلسل او عينية الخلق للمخلوق وقد اجاب عنه الاشاعرة بان الخلق امر اعتباري
فان القدرة القديمة اذا تعلقت بالمقدور يكون له نسبة الى الله تعالى وهي الخلق والى القدرة وهي الايجاد
والى المقدور وهو الصدور عن الله تعالى وهذه عبارة عن نسبته الى الله وتلك النسبة قائمة بذات
الله تعالى ولا دليل على امتناع قيام الحوادث التي تكون من الاضافات والامور الاعتبارية بذات الله تعالى
وكذلك السلوب وفيه ان الخلق من مقولة الفعل والنسبة من مقولة الاضافة فليس عبارة عن نسبة
المشتق الى الله بل هو عبارة عن التاثير وهو غير الاثر والجواب عن التمسك بما في الاصحاح الاول

حقيقت
واجتمع الاشارة بالاستقراء بعض تفريع الكليات المشتقة وعدم الظفر بكلية تنها صادقة على ذات والمعنى
منه فانهم يغيرها **اصل** قد وقع النزاع في انه يشترط في صدق المشتق واطلاقه على سبيل الحقيقة بقاء المعنى
ودوامه اعني مبدأ الاشتقاق ام لا قال السيد الجرجاني في شرح المنهاج الجمهور على انه شرط خلافا لابي علي سينا
من الحكماء وابي هاشم من المعتزلة وحكى الشارح المحقق عن اصحابنا عدم الاشتراط وتحقيق المسئلة سيجيء
تقديم مقدمة الاولى قال النحويون انه يجيء كلام واحد من اسم الفاعل والمفعول بمعنى الحال والماضي و
الاستقبال وانه اذا كان مع الالف واللام يعمل عمل فعله مطلقا واذا كان مجردا فانما يعمل اذا كان بمعنى الحال
او الاستقبال لشبهه حينئذ بالفعل الذي بمعناه لفظا ومعنى واما اذا كان بمعنى الماضي فلا يعمل لانه حينئذ
لفظ لفظ الفعل الذي بمعناه اقول ليس المراد بالحال زمان النطق وبالماضي زمانا قبله وبالاستقبال
زمانا بعده كما عن صاحب جمع الجوامع انحكاه عن النحاة بدلالة صحة مررت برجل راكب فرسه وجاء زيد
طالبا كما ذكرها بدر الدين بن مالك في شرح الالفية في اعمال الاسم الفاعل وشيخنا الرضي في شرح الكافية
والظاهر لا خلاف في الصحة ونفى عنه ابو حيان بعض اعاظم العلماء حيث قال في مزيد جاهد انه يجوز
في انه اذا كان جاهد في وقت الضرب ما يكن جاهدا في الآن يصح ذلك بدلا يجوز انتهى وذلك لانه لو كان المراد
بالحال زمان النطق وبالماضي قبله وبالاستقبال بعده لم يصح عمل راكب وطالب في المثالين لانهما
على ذلك التقدير بمعنى الماضي بل المراد به زمان التلبس والاتصاف والمباشرة بمعنى اتصاف الذات بالمبدء
على وجه الاطلاق من غير تقييد بالزمان الماضي لئلا يصدق على ضارب امس في زيد ضارب
امس انه بمعنى الحال فان زمان تلبس زيد بالضرب انما هو امس وقد وقع الاتفاق ظاهرا على انه بمعنى الماضي
وكذا لا يصدق على ضارب غدا في زيد ضارب غدا انه بمعنى الحال فان زمان تلبس زيد بالضرب انما هو الغد
وبعد التقييد المذكور لا يصدق على شيء منهما انه بمعنى الحال فتم كما يظهر من اكثر العبارات من ان
المراد به زمان النطق باطلاقه الا ان يتعين تخصيص الموضوع بالا يكون حكاية عن الماضي مثل كان زيد ضاربا
الا ان يقيد ورايت رجلا قائما ويكون زيد ضاربا وارى رجلا قائما وذلك في زيد ضارب فالتخصيص

فالموضوع وانما

في الموضوع وانما الحال اذا كان حكاية عن الماضي ان الاستقبال الى ما بينوه فعلى هذا يحتمل كلامي هو رايت
رجلا عالما وارى رجلا عالما وجوها ثلثة اما وجوه المثال الاول فاحدها رايت رجلا متصفا بالعلم
زمان الرؤية والثاني رايت رجلا متصفا بالعلم قبل زمان الرؤية والثالث رايت رجلا متصفا بالعلم
بعد زمان الرؤية واما وجوه المثال الثاني فتعرف بالقياس الى وجوه المثال الاول ومن ذلك القبيل
يكره البول تحت الشجرة المثمرة يحتمل وجوها ثلثة وكذلك اعتق عبدا مؤمنا وما قررنا يظهر فساد ما قاله
بعض اجلة العلماء المعاصرين قال ان دلالة المشتق على استمرار دلالة عقلية فان اريد تخصيص الحدوث
بزمان معين فاما ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا كان زيد منطلقا امس بعد منطلقا او يعبر
الان فقط منطلق فيكون اطلاق المشتق عليه حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق حتى يكون معنى
زيد منطلق زيد كان منطلقا في الزمن الماضي مثلا كان اطلاقه مجازيا وفيه فساد من وجه آخر انتهى
مشيرا اليه واعلم انه قد مر ناقش في قول النحويين هنا ان اسم الفاعل يجيء بمعنى الحال والماضي والاستقبال
بانه لا يجمع مع قولهم ان الفرق بين الاسم والفعل ان الفعل مقترن باحد الازمنة الثلثة والاسم لا يقترن
به فانه اذا كان اسم الفاعل بمعنى الحال والماضي والاستقبال فقد اقترن معناه باحد الازمنة الثلثة
مثل الفعل وقد اجيب عنه بوجوه احدها ان ذلك انما هو بحسب الوضع فقد وضع اسم الفاعل على احد الازمنة
الثلثة انما هو بحسب الترتيب والثاني ان ذلك انما هو بحسب وضع اللغة فقد وضع اسم الفاعل انما هو بحسب العرف
دون اللغة والثالث ان الدلالة على خصوصية ذلك انما هو بطريق الجزئية فقد وضع اسم الفاعل انما هو بطريق
القيدية والرابع ان الدلالة على خصوصية زمان الحال باعتبار الهيئة التركيبية اي الهيئة التركيبية في قولنا
زيد كاتب مثلا يدل على انه كاتب في الحال الكاتب ثم قال الجيب وهذا في جانب المحمول ظاهر
واما في طرف الموضوع فيشكل الامر اذ ليس فيه هيئة تركيبية فلا بد ان يقال ان عقد الوضع فيه اي هذه
الناقصة هو الدال على ذلك فتدبر انتهى وقد بقي في اتمام دلالة النسبة الجزئية اعم من الجزئية
او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماضيا يتضمن النسبة الجزئية ويستلزم الاخبار عن الماضي

بالصفاتية وحظ حال هذه النسبة وتعتبر الاتصاف بالمبداء حين تحقق النسبة والاول بناء على اتفاق الاصوليين
على ان اسم الفاعل حقيقة في الحال دون باب المعتزلة واكثر الامامية انه حقيقة في الماضي ايضا والثاني ضعيف
جدا لاصل عدم النقل والثالث مضعف وباقي ما في الرابع ويمكن الجواب ايضا بان دلالة الفعل دلالة التضمن
ودلالة اسم الفاعل دلالة الالتزام فانه لو دل عليه بناء على انه يدل على التجدد والحدوث كما نقل عن ابن الحاجب
فانما يدل على مطلق الزمان دون خصوص احد الازمنة الثلاثة ولا يضر لي منها مع التبادر والسابق فانه لم
يدل على احد الازمنة بحسب اللغة لم يكن مشابها للفعل بحسب المعنى فتم به يندفع ايضا ما قيل من ان
اسم الفاعل وغيره من الاسماء المشتقة ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من وجوه الذات الموصوفة التي
وجد فيها المبداء من غير دلالة على زمان ولا على تجدد وحدوث واذا احمل وفصل قيل هو عبارة عن ذات
نسبت الى المبدء سواء صدر منها او وقع فيها او قام بها فمعنى القائم والابيض والطويل والمضروب ليس الا
ما يعبر عنه بالفارسية بكسي كه قيام ايستادن وسفيد ودراز وزده شده فان الامر البسيط لا يصلح ان يجعل
في الاسم دالا على الفعل الا ان يقال ان معنى الفعل ايضا ليس الا امرا بسيطا اجماليا يحمل في ظرف الفعل الى الحدث
والزمان والنسبة وهو خلاف اجماع اهل العربية ظاهرا فتم ولعل الاولى في الجواب ان الفرق المذكور
انما هو بين الفعل والاسم الذي لم يكن بمنزلته واما ما هو بمنزلته فهو في حكمه فتم وقد قال بعض شيوخنا
اعلى الله مقامه في حاشية الاستدلال على ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبداء ان الزمان المفهوم من المشتق
غير احد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع حيث قال الرابع الاظهر من لفظ المشتق الا الذات المبهمة
والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبداء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان
ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلا تدعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية
على ان الدال على الزمان انما هو الفعل انتهى كلامه في الحاشية مقامه وفيه نظر الثالثة قال الشيخ الرضي في
شرح الكافية ان وضع الصفة المشبهة للاطلاق لا للحدوث وللاستمرار وان قصد بها الحدوث ردت
الى صيغة اسم الفاعل فتقول في حسن كاتب الان او غدا وانما لم تدل عليه بان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة

ولا دليل فيها عليهما فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بمعنى الازمنة او في
من يعتق ولم يخرج فيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة
فظهور في الاستمرار لا نص وضعيا انتهى ويمكن الجمع بين قوله وكلام ابن الحاجب انه لما اشتق من فعل لازم
قام به على معنى الثبوت بازم مراده بالدلالة على الثبوت الدلالة العقلية لكنه بعيد والظاهر ما قاله ابن الحاجب
فانه لو لم يدل على معنى الثبوت وكان معنى حسن واحسن يصح تقييد هما بالزمان كما يصح تقييد اسم الفاعل
به وهو ليس بصحيح وهو يدل على ان معناها الثبوت فتم ثم يتوجه عليه ان دعوى ظهوره بقرينة
في جميع الازمنة واستمراره لا يناسب القول بانها لا تدل على قيد من القيدين فان ذلك لا يستلزم
ظهور الاستمرار ولو تم فانما يتم في كلام الحكيم كيف ويمكن القول بالاجمال الثالث ان الجملة الاسمية
اذا كان خبرها اسما سواء كان جامدا او مشتقا يدل على اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي
من غير دلالة على ان الاتحاد في الماضي او الحال او الاستقبال وكذلك قالوا ان الجملة الاسمية تدل
على الدوام والثبات وذلك لا ينافي ما يحكى عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا معنى في زيد منطلق
لا اكثر من اثبات الانطلاق فعلا لكن في زيد طويل وعمرو قصير كان ذلك بحسب الوضع وما قالوا
بحسب العقل فتامل ولو اريد الدلالة على زمان الاتحاد خبري بالرابطة الزمانية فيقال كان زيد
ضاربا ويكون زيد ضاربا مثلا بمعنى الحال او الاستقبال والفرق بين كان زيد ضاربا وزيد
ضارب امس ان الاول متضمن للدلالة على زمان النسبة الحكمية يعني يدل على ان زمان اتحاد الموضوع
والمحمول قبل زمان النطق من غير تعرض للدلالة على زمان المحمول يعني انما يدل على ان اتحاد
زيد مع الضارب في الزمان الماضي من غير دلالة على ان المراد بالضارب الضارب بمعنى الماضي
او الحال او الاستقبال بخلاف الثاني فانه لا يعبر فيه لبيان زمان النسبة والتعرض فيه
انما هو لبيان زمان المحمول فالمحمول فيه انما هو الضارب المقيد كما في زيد ضرب امس بخلاف
المحمول في الاول وكذلك الفرق بين يكون زيد ضاربا وزيد ضارب غدا مثل ما قررنا في الفرق

بين كان زيد ضاربا وزيد ضارب امس والدلالة على ذلك انه يقال كان زيد ضرب عمرا وكان
زيد يضرب عمرا فتامل وظاهر ما حكيناه عن بعض اجلاء العلماء في المقدمة الاولى ان كان في كان
زيد منطقا يدل على زمان المحمول وهو خلاف التحقيق ويظهر منه ايضا ان الضارب في زيد ضارب
امس على حقيقته فان الدلالة على الزمان الحين فيه بلفظ غير لفظ المشتق وهو لفظ امس وهو
خلاف مذهب القائلين بكونه حقيقة في الحال فتامل وقد يقع التفقد فيحصل الخلط بين الزمانين
ومنها قول بعض اعاظم العلماء بعد ادعاء تبادر الحال في المشتقات ثم ان جميع ما ذكرنا في المشتقات
جار في الجوامد ايضا فانه لا شك ان المتبادر من قولنا هذا حجر انه حجر في الحال لانه كان حجرا او
سيصير حجرا لك في قولنا الحجر الحجر من زيد يجب ان يكون حجرا في الحال وكذا في قولنا انشرت
حجرا وجب ان يكون حجرا وقت النشر لا قبله ولا بعده وهذا يدل على ان الدلالة على خصوصية
الزمان ليس بمفهوم الصيغة اذ لا يتصور ذلك في الجوامد وذلك لان الجوامد لا يدل على الزمان
باعتراف والهيئة التركيبية لا يدل على اكثر من اتحاد الموضوع مع المحمول ثم شم ما قررنا لا ينافي
القول بان زمان الاخبار والحكاية عن الواقع زمان الحال والنطق بسبب ان الاخبار والحكاية من
الزمانيات فلا يوجد الا في الزمان وزمانه انما هو زمان اتحاده وهو زمان النطق فالدلالة
على الزمان ليس من طريق اللفظ مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بل من طريق العقل الى ايضا ان
بان المشتق حقيقة في الماضي ان قالوا بان الضارب مثلا موضوع لمن قام به الضرب فيقول ان
بانه يصح اطلاق الضارب على من صدر عنه الضرب بعد تلبسه وبمشارفته له من غير ارادة انه ضارب
قبل زمان النطق فان من قام به الضرب بعد تلبسه كما يصدق عليه حين تلبسه وبمشارفته له يصدق
عليه بعد تلبسه به ايضا صدق العام على بعض جزئياته ولا يراد به خصوصية الفرد اعني خصوص
من كان صدر عنه الضرب في الزمان الماضي بغير مجاز فان الخصوصية ليست داخلة في مفهوم
فلو كان القول المذكور اعني ان المشتق حقيقة في الماضي منهم لا بد من حمله على التسامح وان

قالوا انه مشترك

قالوا انه مشترك بين خصوصية الماضي وخصوصية الحال فالقول المذكور على ظاهره وعلى الاول اذا
اطلق الضارب على من صدر عنه الضرب بعد تلبسه به يراد به انه من صدر عنه الضرب وعلى الثاني
يراد به انه كان ضاربا قبل زمان النطق الخامسة كل من استعمال المشتق بالملاحظة الى تلبس ما صدق
عليه بالمبدء في الزمان الماضي واستعماله بالملاحظة الى تلبسه به في الزمان المستقبل في نحو زيد ضارب
غدا يحتمل معنيين اما الاول فاحدهما ان يستعمل الضارب ويراد به الضارب امس مثلا بان يذكر
معه بان يقال زيد ضارب امس او بقرينة خارجية عن اللفظ ومعناه بالفارسية زيد زننده بود در دير روز
ديروز است نه اينكه زيد زننده است در ديروز يا اينكه زيد زننده بود در ديروز يا اينكه
زيد زننده در ديروز فان الظاهر من الاول انه ضارب على الدوام والثبات امس وبينهما
المنافات لا يقال انما تلزم المنافات والتناقض لو قلنا بالدلالة على الدوام والثبات وهي ممنوعة
فانها انما تكون مسلمة فيما يكون في الكلام دلالة على زمان مخصوص فراغا عن الاجمال والتعطيل
واما اذا كان فيه دلالة عليه كما في المثال فلا تقتضي الحمل على الدوام والثبات فانه ليس في
الكلام دلالة على زمان النسبة الحكمية فان المفروض ان الزمان المدلول عليه باللفظ والقرينة
الخارجية عن اللفظ من متعلقات المحمول لا طرف النسبة ورابطة زمانية والمفهوم يستعمل
المشتق في الماضي وان الثاني انما يصح لو قلنا بان امس من قبيل الرابطة الزمانية ويكون
ظرفا للنسبة الحكمية وهو لا يساعده اللغة ومع ذلك خلاف الفرض وان الثالث معنى زيد
ضرب امس فتم والثاني ان يستعمل ويراد به الضارب الان اما بعد ان يكون ضاربا امس من غير
ان يكون منزلة الحال لاحضاره عند المخاطب ببعض العوارض ويقال لذلك الفرض تسمية
الشيء باسم ما كان ومنه قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك واما
بعد ان يفقد ذلك كانت موجودة في الزمان الماضي او بتقدير ذلك كانه موجود الان واما
بجعل ذلك في الفعل الماضي المستقرب كما قيل في قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد

ليس مستعملا في الماضي بل في الحال وليس من محل النزاع في شيء قال بعض العلماء كون المشتق حقيقة
او مجازا فيمن انقضى عنه المبدء يتصور على وجوه الاول ان يراد به ما ذكر من غير دلالة اللفظ على الزمان ويكون
يكون الزمان ايضا مدلولا كالحدث فمن يقول بكونه حقيقة ح يشكل عليه الامر في التعريفين فذ بدلة من
ارتكاب تعميق التكلفات المذكورة والثاني ان يراد به ما ذكر من غير دلالة اللفظ على الزمان ويكون
ثبوت المبدء قبل زمان التلبس الحكمي علامة للتجوز كقول القائل شربت خمرا ويريد به خلا كان قبل زمان
الشرب خمرا فكما ان الخمر مستعمل في الخل باعتبار الكون وليس الزمان مدلولها حقيقة ولا مجازا فكذلك
قول القائل هذه تمرة مشيرا الى شجرة كانت تمرة قبل هذا ليس فيه ما يدل على زمان الاتمار لا حقيقة
ولا مجازا والثالث ان يراد به ما ثبت له المبدء اي خرج من القوة الى الفعل في ظرف الواقع من دون
اعتبار قدم وحدوث وطريان عدم بعد الوجود او استمرار الى حال النطق وهذا معنى مشترك بين
الماضي والحال لان في كل منهما قد خرج مبدء الاشتقاق الممكن في نفسه الى الوجود واتصف به موصوفه
وموصوفه به قديما كان زمان المبدء او حادثا باقيا كان او زائلا ولا اعني بالمشترك الزمان بل معنى
قولنا الثبوت في الجملة اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين
في وفاقهم على كون المشتق حقيقة في الحال الى المعنى الثاني من معنييه الذين سبقا اي حال التلبس
لا حال النطق وعلى عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفي خلافهم في الماضي الى
الاول والاخيرين فيدرج بعضهم ممن يقول بكونه حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير انتهى واما الثاني
فاحدها ان يستعمل ويراد به الضارب غدا بذكره معه او بقرينة خارجة عن اللفظ كما قرينا معنا
بالفارسية زيد زننده در فردا است نه اينكه زيد زننده است فردا يا اينكه زننده ميباشد فردا يا اينكه
مزند فردا ويظهر وجهه مما قدمناه والثاني ان يستعمل ويراد به الضارب الآن اما بعلاقة اولية اليه
من غير ان ينزل المستقبل منزلة الحاضر ويقال له تسمية الشيء بما يؤول اليه نحو قوله تعالى
اراني اعصر خمرا او اما بتنزيله منزلة الحاضر وهو مثل الثاني في الاول الا انه فيه يكون تقرير محل

النزاع هنا

النزاع هنا بوجهين الاول ان يبقى الخلاف في انا اذا قلنا زيد ضارب اما ان يكون المراد انه ضارب
في الحال او في الماضي او الاستقبال فنفي الاول لا حقيقة اتفاقا وفي الثاني مجازا اجماعا وفي الثالث
وقع الخلاف الثاني هو ان يقال ان النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال شاغلا
بالضرب في الحال او يكفي كونه متلبسا في الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال عليه انتهى فقال بعد
اختيار كون المشتق حقيقة في الحال والنظر في الحال ثم اعلم ان ما ذكرنا كله انما هو اذا كان اللفظ مطلقا
كان يقال زيد ضارب مثلا واما اذا كان مقيدا كان يقال زيد ضارب في الغد او الامس فان كان
المراد انه يكون ضاربا في الغد مثلا فالنزاع على الوجه الاول فاما ان يقال انه مجاز ام حقيقة
فمن هو ضارب في الحال لا في الغد اجماعا ولا في الامس على الخلاف المذكور واما ان يقال انه حقيقة
وان الخلاف المذكور انما هو في المطلق واما اذا كان مقيدا فحقيقة في الضارب في الوقت الذي
نسب اليه ان كان الغد فالغد وان كان الامس فالامس والحق انه اذا كان كان او يكون كان
يقال كان زيد ضاربا في الامس فحقيقة قطعا واما اذا لم يكن كذلك فالظاهر انه مجاز اذ الظاهر من
الهيئة التركيبية في قولنا زيد ضارب انه ضارب في الحال فاذا قيد في الغد صار مجازا في الهيئة
التركيبية وهذا كما في الفارسية زيد كاتب بود ديروز وكاتب خواهد بود فردا ولا يقال زيد
كاتب است ديروز يا فردا فافهم وان فرق الخلاف على الوجه الثاني فهو جاز ههنا ايضا لكن
بالنسبة الى الغد او الامس فيكون الخلاف في انه هل يجب ان يكون متلبسا بالضرب في الغد مثلا
ام يكفي كونه متلبسا له في الزمان السابق عليه واذا تحقق المباشرة المعتبرة في كلام كل مذهب فيكون
حقيقة ولا فرق في ذلك بين الغد والامس وان كان المراد به ضارب في الحال باعتبار خروجه في
الغد او الامس فهو بناء على الوجه الاول حقيقة قطعا وعلى الوجه الثاني مجاز في الغد اتفاقا
وفي الامس وقع الخلاف المذكور وقيل المراد انه يصدق عليه في الحال انه ضارب في الغد فان
قلنا بصحة هذا المعنى على ما اعتقده المحقق التفتازاني فهو على الوجهين حقيقة ولا فرق فيه بين

بين الغد والامس ولو قلنا بعدم الصحة لم يجب ان يقول بكونه في الحال بحيث يصدق عليه الضارب
في الغد مثلا كما زعمه السيد الشريف فهو مجاز في الصورتين لان معناه من كان ضاربا الامس كان
بالحيثية المذكورة وهو ظاهر وبما قررنا ظهر ان ما نقلوا من الاجماع على مجازية الضارب في الغد اما
على هذا المعنى على هذا المذهب او على المعنى الثاني على الوجه الثاني او على المعنى الاول على الوجه الاول
انتهى ويستقل بظهور وجهه ما قدمنا السابعة اعلم انه ليس النزاع في استعمال المشتق في الماضي بحسب
اللغة كما هو ظاهر كثير من العبارات بل اكثرها كما قيل مثل عبارة الشهيد ره في تمهيد القواعد
حيث قال اطلاق المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول باعتبار الحال حقيقة بلا نزاع والمطلق
باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون مجاز قطعا وباعتبار الماضي فيه مذاهب
وعبارة العضدي وصريح بعضها كما عن الفرائد بل فيه يجب رفع التلبس والمبدأ كما سبق
اليه الاشارة ولان الظاهر انه وقع الاتفاق على ان المشتق حقيقة فيما تلبس واتصف بالمبدأ قال
صاحب الوافية ره اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما على المتصف بمبدأه بالفعل
حقيقة اتفاقا كالضارب بالنظر الى الضرب انتهى وقال شيخنا صاحب القوانين المحكمة اعلى الله مقامه
المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ
فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما
مجازا والظاهر ان هذا وفاق كما ادعاه جماعة وانه ليس النزاع في صفة المشبهة لانها تدل على الثبوت
كما قررناه في المقدمة الثانية اذا تمهدت المقدمات فالمشهور بينهم في محل الخلاف قولان الجواز مطلقا
وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور بين الشيعة والمعتزلة والمحكي عن ابي علي
بن ابي هريرة بعضهم فقال ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة كالحاجبي
والآمدي وجماعة كما حكي عنهم وعن الرازي والآمدي والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة
اخرى ان محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي ينافي المعنى الاول او يضاده كالسواد

مع البياض والقيام مع القعود ومع الطرآن مجاز اتفاقا وفرق بعضهم بين ما كان المبدأ حدوثيا
او ثبوتيا فاشترط البقاء في الاول دون الثاني وفي تمهيد القواعد ان النزاع انما هو فيما اذا كان
المشتق محكوما به كقولك زيد شارك او قائم او متكلم فان كان محكوما عليه كقولك الزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وافتلوا المشركين ونحوها فانه حقيقة سواء كان
الحال او لم يكن وفي الوافية وان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات
بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات
منزهة عن المبدأ ورأسا عنه سواء كان محكوما عليه او محكوما به وسواء اطرأ الضد او لا اقوال
في المسئلة خمسة بل يظهر من الشارح المحقق ره انه مذهب جميعهم واحتج عليه بوجوه احدها ان
المراد بالضارب من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الماضي والحال فيه على المنع ولو
سلم فهو مخصوص بالماضي ولعل قدر المشترك بينه وبين الحال فان الشارح المحقق ره في تقرير كلامه
ان هذا الفهم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما
ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه كالمدرج يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة
وفيه ان المراد اما اثبات ان القدر المشترك بين الحال والماضي بالقسمة فيه ان غاية ما يستفاد من
التقسيم انما هو الاستعمال في القدر المشترك وهو اعم من الحقيقة فان القسمة كما يستدعي ان يكون اللفظ
الدال على مورد القسمة حقيقة فيه ولذا يصح تقسيم العين الى الباكية والجارية وغيرهما مع انها
ليست حقيقة في القدر المشترك بينهما وكذلك تقسيم الماء الى المطلق والمضاف مع انه حقيقة
في المطلق ومجاز في المضاف وكذلك تقسيم اسم الفاعل الى الماضي والحال والاستقبال مع
الاتفاق على كونه مجازا في الاستقبال هذا اذا سلمنا ان التقسيم من اهل اللغة ويمكن منعه
القول بانه انما هو من ارباب العلوم الدينية بل ويمكن منع ذلك ايضا فانهم انما قسموا اسم الفاعل
مثلا الى الماضي والحال وضارب مثلا وكذلك انما يتم اذا وقع القسمة على مصاديق اسم الفاعل

اختار العلامة من الاقوال ما هو المعروف عند الشيعة من كونه مجازا في الماضي بل يظهر من السيد عميد الدين ره

من الضارب وغيره فان قلت اذا صح تقسيم اسم الفاعل يصح تقسيم الضارب قلت لا نسلم ذلك لجواز ان
يكون اسم الفاعل موضوعا للصيغة المخصوصة سواء استعملت في المعنى بطريق الحقيقة او المجاز ثم يصح
صحة التقسيم بحسب اللغة وقلنا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانما يلزم من ذلك كونه حقيقة في القدر
المشترك بين الماضي والحال دون حقيقة في الماضي والحال والمدعى انما هو الثاني فتامل اقول من حصل
له الضرب اعم من الماضي والحال بدلالة القسمة فيه ان المناسب انما هو اثبات انه موضوع لمن حصل
له الضرب لا اثبات انه اعم من الماضي والحال وبيان ان المراد بمن حصل له الضرب من خرج ذلك الضرب
عن القوة الى الفعل سواء كان في زمان الماضي او الحال دون من حصل له الضرب في الزمان الماضي كما قيل
ثم اعلم ان ظاهر الاكثر في المقام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص
ولم يعلم انه بطريق الحقيقة او المجاز انتهى وهو خلاف ما هو المشهور في زماننا ذلك حال الملا الدين
ره في حواشيه على شرح المختصر في علم المسئلة لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا
في كتبهم مذكورا الا ان يخفى ان هذا الاصل ليس اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل به ظن يمكن الاستناد
اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال
اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وتكرر
ربما يحصل الظن بانه معنى حقيقي له وتحقيق ذلك في اكثر المواضع التي تكون فيها هذا الاصل معلوم
الانتفاء انتهى والثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يجوز عمل الفعل
ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ما صدر عنه المبدا في الزمان الماضي لكان
ذلك الاطلاق على سبيل المجاز والاصل في الاستعمال الحقيقة وبدونه لا يتفق باجماعهم على ان اسم الفاعل
يعمل عمل فعله اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال وثانيا ان المراد باسم الفاعل في كلامهم هذا انما
هو نفس الصيغة المخصوصة من غير ملاحظة المعنى وهو غير الاستعمال في القدر المشترك بين الزمان
الماضي والحال فلو كان حقيقة في القدر المشترك بينهما كما يظهر من الوجه الاول يكون اطلاقه على نفس

الصيغة

الصيغة على سبيل الاشتراك او المجاز والاول مرجوح بالنسبة الى الثاني فيتعين الثاني وانه فرق بين
اسم الفاعل والصيغة وثالثا ان هذا الوجه لو تم انما يدل على صحة اطلاق اسم الفاعل وهو لا يستلزم
صحة اطلاق الصيغة ولا يلزم من الاطلاق اعم من الحقيقة ولما ادعى الاجماع على كونها حقيقة في الحال فيضعفه
ان المجاز خير من الاشتراك فيحكم بالمجازية في القدر المشترك ثم والثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق
المشتق لما صدق المتكلم والخبر على احد والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام من
حروف متوالية بعدم السابق منها بانقضاء اللاحق وما كان كذلك فهو متصف بالتحقق وما كان
متصفا بتحققه امر يكون متصفا ان البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق
المشتق لكان ذلك الصدق متصفا ضرورة استلزام امتناع الامتناع الامتناع المشروط وفيه نظر لانه يقتضي ان
الوجه ان لا يجري مثل المتكلم والخبر لما كان ماخوذا من المصادر السيالة للحال ويجري في الماضي والاستقبال
بل ولا يجري فعل المضارع منها بمعنى الحال ايضا وكلامهم خلاف الاجماع ظاهرا ويلزم منه ايضا عدم صحة
زيد متكلم عمرا ومخبر خالدا بالاجماع لانه على هذا بمعنى الماضي وعمل اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يجوز
عمل فعله والظاهر انه خلاف الاجماع ظاهرا فالتحقيق ان اللغة لم يبن على المسامحة والمصابقة في مثل
ما ذكر من الامور الغير القارة والا لتعذر اكثر افعال الحال والعلم بكون استعمالها بحسب الحقيقة مثل
يضرب ويمشي وهو ظاهر فانها ليست اشياء يوجد دفعة في ان يكون اطلاقها حقيقة بل فانها يوجد
في زمان يتقضي اجزاؤه اولا فاولا فلا يوجد بعضها في الحال الذي هو الآن الحد فلا يكون
استعمالها في الحال حقيقة وانما نجد بالاكثر احترازا عن افعال الحال من الامور الآنية كالوصول والموت
ان لا يتعذر هنا ثم يتم هذا الوجه فانما يقتضي كونه حقيقة في الماضي في خصوص المصادر السيالة
الا ان يقال بعدم القول بالفرق فانها انما يكون مستحدثا ثم والرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا
في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم المؤمن والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم بيان الملازمة
ان الايمان اما ان يكون عبارة عن التصديق بامر ثم وهو لا يبقى وما حاد به او عنه ومن العمل الصالح

كليهما او على كل تقدير بليس شيء منهما في حال النوم وفيه ان الاعتبار المذكور فان موضع المسئلة انما هو
المشتق الذي لم يغلب عليه الاسمية ويوهم عدم التخصيص بقولنا ان الايمان انما هو التصديق وهو في
حال النوم حاصل ايضا فانه من كون الصورة في الخزانة سواء كانت باقية في المدركة ام لا ويوهم ان التصديق انما
يكون عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن ولا يصدق العالم على من غاب عن ذهنه الصورة وان كانت في الخزانة
فالى فان على اطلاق المؤمن عليه انظر في المجاز وهو يستلزم الاطلاق عليه لغة لجواز ان يكون مجازا لا حقيقة
على حسب الشرع ولذا لا يصدق الكافر على المؤمن الذي كان كافرا قبل الايمان وكذا النائم والغافل
والمحلول والمغلوب والعبد والحر فصحة الاطلاق انما هو بحسب الشرع ولا فرق بينهما وهذا الجواب يطلق
على جميع الادلة في الايمان فتم **اصل** قد اختلف الاصوليون في وجوب الايمان الواجب المطلق
الايمان على اقوال وينبغي قبل التحقيق فيه تمهيد مقدمات الاولى الواجب حقيقة عند الاصوليين فيما
يستحق تاركه الذم وقد يطلق على شرط الصحة ومنه قول الفقهاء يجب الوضوء للصلوة المندوبة ويقال على
ذات الوجوب الشرعي الثانية الواجب ينقسم تارة الى العيني والكفائي وتارة الى التخييري والتخييري
وتارة الى الموسع والمضيق وتارة الى المطلق والمشروط وتارة الى النفسي والغيري وتارة الى الاصلي
والتبعي وعلى القول بوجوب المقدمة بالمعنى المعروف يكون اطلاق الواجب على الجميع بطريق الحقيقة
يظهر من بعض المنكرين لوجوب المقدمة انتفاءه ايضا الى الواجب الشرعي والواجب العقلي وقال ان
المراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا ومن العقلي توقف
الواجب عليه والفرق بين الواجب الغيري والواجب التبعي بحسب الاصطلاح ان ما يتوقف عليه وجود
الواجب او صحته اذا تعلق به خطاب اصلي كالطهارة بالنسبة الى الصلوة يقال عليه الواجب الغيري واذا
لم يتعلق به خطاب اصلي بل كان الخطاب المتعلق به انما هو الخطاب التبعي يقال عليه الواجب التبعي الثالثة
الخطاب بحسب الاصطلاح اصلي وتبعي والاول اعلى ما يظهر من بعضهم ما كان مدلولا بدلالة المطابقة او التضمن
او الالتزام اللفظي والثاني ما يكون مدلولا بالدلالة الالتزامية اللفظية او العقلية مثل دلالة الاشارة الى ابعد

فان شيخ الاسلام

فان شيخ الاسلام والعلامة طاب ثراه دلالة الالتزام اما اللفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى
الاخص كدلالة الصريح الدال على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه
وكونه مقصودا اللافظ ايضا بذلك بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك
بعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما بعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية
فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء آخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل
عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به كوجوب المقدمة على
ما يحققه ودلالة الاثنين على اقل الجمع وهو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة
خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب شرعي يعني خطاب حصل نتيجة الخطاب الشرعي وان كان الحكم
بالملزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة يحكم في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الجمع
المستفاد من الاثنين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فما كان هو ايضا تبعيا
كالاصل الخطاب به يعني انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التي صلية
كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا واذا لم يثبت
له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كالمستند اليه
يجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظرا الى الاعتقاد والفعل الى واجبين لا يحتاج من النفس الخبيثة والصلوة
في الثوب الطاهر لذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل ويفعل الغير ايضا فرجع هذه الكلمات الدلالة
ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر فعل من توابع الحرام في الوجود وغاياتها
انتهى وفيه ان دلالة صيغة افعل على الحتم والالزام دلالة التضمن فان قلت الرجحان الربيط قلت
كذلك معنى الاذان والقرب والجهاد وغيرها من الانواع والتحقيق ان المراد بالجزئية ان معناها
يدخل في طرف العقل الى جنسين احدهما الطلب والثاني الحتم والالزام كالدخول الاذان وغيرها من الانواع
في طرف العقل الى الجنس والفصل ويتوجه عليه ايضا انه لا يعقل للصيغة معنى لا يكون الحتم والالزام جزءا

وكان لازما له فان نفس الطلب لا يستلزم الجزم والالزام ولو سلم اليه قد اتى فهو الجزم والالزام فتكون دلالتها
عليه بالتضمن وفيه انه ان القول بان دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك التزام لفظي
وبين المعنى الاعم ينافي قولهم ان الامر حقيقة في الوجوب وهو طلب الفعل مع المنع عن الضد ثم سيد محمد ان
تكون دلالته عليه بالتضمن وقولهم ان المعتبر في دلالة الالتزام انما هو اللزوم البين بالمعنى الاخص
ولذا قالوا ان دلالة اللفظ على شيء كونه بحيث متى اطلق فهم منه ذلك الشيء اللهم الا ان يمنع ان معنى
الوجوب طلب الفعل مع المنع عن ضده العام وان المعتبر في دلالة الالتزام عند الاصوليين اللزوم البين
بالمعنى الاخص بناء على دلالة اللفظ على المعنى عندهم عبارة عن كونه بحيث اذا اطلق فهم منه ذلك
المعنى ولذا قسموا الالتزام الى اللفظي والعقلي فانه من خواصهم فتدبر الخامسة انه كما يعتبر عند الاصوليين
دلالة المطابقة والتضمن والالتزام اللفظي كذلك يعتبر عندهم الالتزام العقلي فهم الدلالة مرة في المذهب
وقد يدل الخطاب بالالتزام اما باعتبار اللفظ المجرد بان يكون شرطا للخطابين ويسمى دلالة الاقتضاء
اما لتصحيح شرعا كعتق الرقبة او عقلا كرفع الخطأ او المركب بان يكون كالمقصود كدلالة تحريم
التأفيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على التخصيص في الحكم وقد يجتمع في
الخطابين حكم اخر وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينعم الى النفي غيره ويجعل
الحكم منها وقال الحاجبي ان دلالة اللفظ بالمنطوق والمفهوم ثم قسم المنطوق الى الصريح وغيره وقال
ان الصريح ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او التضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع
اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه
اما ان يكون مقصودا للمتكلم لذلك الحكم المنتزع قسمان احدهما ما يتوقف الصدق او الصحة العقلية
او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء وثانيهما ان يتوقف حكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فيفهم
منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وان لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى
دلالة اشارة ثم قسم المفهوم الى موافقة ومخالفة السادسة كما يترتب المدح والثواب على فعل ما

كان مطلوبا للامر

كان مطلوبا للامر على سبيل الجزم والالزام بدلالة المطابقة والتضمن او الالتزام اللفظي والذم والعقاب
على تركه كذلك يترتب المدح والثواب على فعل ما كان مطلوبا له على سبيل الجزم والالزام بدلالة الالتزام
العقلي والذم والعقاب على تركه لان ترتب المدح والثواب انما كان سببا عن الاتيان بما هو مطلوب
الامر وكذلك يترتب الذم والعقاب انما كان سببا عن عدم الاتيان بما هو مطلوبه مخالفة له ولا دخل
لخصوصية بعض الدلالات فيهما كما هو في غاية الوضوح وكما ان الظهور الاثري اذ لو فهم العبد من الخارج ان
مطلوب السيد الفعل الفلاني من غير ان يدل عليه اللفظ الصادر عنه ويكون مقصودا له من اللفظ
تركه ولم يأت به وفهم السيد منه ذلك فيؤاخذه عليه ويعاقبه لم يتوجه عليه ذم العقلاء بل يتوجه على العبد
ذمهم ولو اعتذر على الترك الى لم افهم ذلك من كلامك ولم اعتقد ذلك من خطاب لذمه العقلاء عليه
جزما بل يستحق فيه بخلاف ما لو اتى بذلك الفعل لاستحق عليه المدح عند العقلاء السابعة ما يتوقف عليه
الواجب اما ان يكون سببا له او شرطا او كليهما شرعي وعقلي وعادي السبب الشرعي كالصيغة بالنسبة
الى العتق الواجب والعقلي كالفعل المحصل للعلم الواجب العادي كجز الرقبة في العتق اذا كان واجبا
والشرط الشرعي كالوضوء للصلوة الواجبة والعقلي كترك الاضداد الوجودية للمأمور به والعادي كغسل
جزء من الرأس في الوضوء والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وعدمه وجود المسبب وعدمه وبالشرط ما يلزم
من عدمه عدم المشروط من غير ان يكون وجوده مستلزما لوجوده اذا تمهدت المقدمات المذكورة فنقول
قد اختلف الاصوليون في وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به فذهب الاكثر الى الوجوب مطلقا بمعنى
ترتب المدح والثواب على فعله والذم والعقاب على تركه وقيل بعدمه مطلقا نسبه الى البيضاوي في
المنهاج الى القيل ولم اجد احدا من المتقدمين ذكره سواه ونقل بعضهم بين السبب وغيره فقالوا بوجوبه
ان كان سببا وعدمه ان كان غيره وذهب اليه الفاضل وقد نسبه بعضهم الى المرتضى بمعنى انهم وهو خطأ
وبعضهم بين الشرط الشرعي وغيره فقال بوجوب الاول دون الثاني وهو اختيار الحاجبي والاقوال في
المسئلة اربعة والمختار عندي ما اختاره الاكثر من وجوبه مطلقا وهو الذي نقله جماعة كالعلامة الاستاذ

وحاصله عن المحقق الدواني في شرح العقائد ادعاء البداهة عليه قيل ويقرب منه كلام نصير الملة والدين
ره في نقد المحصل ثم العقاب العبد المأمور بالكتابة القادر على تحصيل العلم المقدمة على عدم تحصيله
وانكاره مكابرة كما قال المحقق النيسابوري ره وتبعه الفاضل الجواد حيث قال فان قلت لا نسلم على وجه عدم تحصيل
العلم وانما الذم على ترك الكتابة قلنا ذلك مكابرة ولانه لو لم يستلزم وجوب ذي المقدمة وجوبها لم يلزم التكليف
بالايقاع ان طلبه منه بعد ترك المقدمة او خروج الواجب عن المطلق عن وجوبه ان لم يطلبه بعده واورد
على الدليل الاول اعني الاجماع بالمنع عنه اولا وكانه مستند الى نقل البيضاوي والخلاف فيه وبعدم حجيته
في المسائل الاصولية ثانيا ويمكن الجواب عن منع الاجماع المستند الى نقل البيضاوي والخلاف فيه بان نقله ذلك
لا يعارض ادعاء جماعة الاجماع عليه مع انه لا يبعد ادعاء ان المراد باجماع الاصوليين والمفسرين والنحويين
واللغويين واشالهم انما هو وقوف المعظم بحيث يكون المخالف نادرا وحجية ذلك مبني على الاكتفاء
بالظن في المسائل الاصولية كما هو التحقيق وعلى الدليل الاخير بالنقض والحل اما النقض فهو ان احد الامرين
لازم اثم على تقدير الاستلزام اذا ترك المقدمة عصيانا واما الحل باختيار الشق الاول ومنع انه تكليف
بالايقاع مستند الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
والقدر المسلم من استحالة التكليف بالايقاع الذي لا يكون مستندا الى المكلف واما ان كان مستندا
اختياره فلا استحالة فيه ولم يقم على استحالة التكليف دليل وقد يعبر عنه بالتكليف الابتدائي اقول هذا النوع من التكليف
يجب ان يكون مستندا الى سوء اختيار العبد واذا فرضنا ان المقدمة لم يكن واجبة بوجوب ذي المقدمة
لم يكن في اختياره تركها لخالفة امر لا يمكن مخلص منه ذلك وذلك لانه كان ح مباحا اي جائز الفعل
والترك وانما يقال في الاستدلال على الوجوب انه لو جاز تركها لجاز التفريط من المكلف بان اجرت
تركها والتالي باطل لان تجويز ترك الامر الذي لا بد في الامتثال منه عبث وسفه واورد عليه بان تجويز
الترك عقلا لا شرعا والعبث انما يلزم لو قلنا بانه شرعي ضعيف جدا كما ستظهر وجوه احتج القائلون
بعدم وجوبها مطلقا وهم جماعة من متاخري الاصوليين كصاحبي المدارك والمعالم وشيخنا البهائي رحمهم الله

انما هو التكليف بالايقاع

رجع من تاخر عنه

ورجع من تاخر عنه بالاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام
فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو انما يتم مستند بالسنة الى دلالة اللفظ لا بمجرد ملاحظة الخطاب
والمقدمة والسنة بينهما ان هنا خطابين وتكليفين وان شيخنا الاستاد العلامة ره قال استحكم اهل
العرف بان من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحدا وان عند ترك المقدمة يعد عاصيا وكذا لو ترك المأمور لا يحكم
الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف ان المتجه بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها
او المذمة والعقاب اما المتجه في نفسه او لحصول العصيان بتركها ولا يحكم العقل كون ترك شيء قبيحا
قبيحا بالذات لو لا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بذلك فهم العرف كما بينا
نعم يمكن القول بالتلازم الخطاب الارادة احتمالا بالتبع بمعنى انه حيث يترك مقدمتها ولا يجوز تفريح
الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب
كونه مقصودا للامر مشعورا به له حتى يقال لا ربما تامر بشيء ولا يخطر ببالها المقدمة فكيف يكون واجبا
الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع كونه مقصودا في الايتين وحاصل
الكلام انه من استفادة وجوب المقدمة تبعا لمعنى المتقدم ولا يكون ترك لازم ولا عقاب بل يكون
الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق بعض المحققين ونقله عن الزاف
ولا عائد فيه ظاهر الاشارة قوله بالاستحباب وفيه اشكال لان بقي بالندب اجتمع الجزء العام فيمن
ثواب على عمل فعله اتماما ذلك الثواب او سوء وان لم يكن كالمقدمة فانه يعم جميع اقسام البدع حتى
فتوى الفقيه ثم انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفيه ان الاصل لا يعارض الدليل الذي ذكرناه وان الالتزام
العقلي كاف في اثبات التكليف اذ التكليف لا يتوقف على البيان وهو اعم من اللفظي والعقلي فان
قلت ان التكليف انما يتوقف على اراده المكلف المكلف به ولما كان البيان العقلي اعني الالتزام
العقلي بجزء اعني اراده المتكلم فلا يصح لبيان التكليف قلت على هذا يلزم عدم الاعتداد بدلالة الالتزام
والتحقيق ان الالتزام العقلي انما يكون بجزء من اراده المتكلم وقصده بنفس الخطاب الذي دل عليه

من المكلف

بقسم المقدمة الخارجية لا من اراده المتكلم وقصده معا فانه لم يكن مراده لم يلزم ان لا يكون معتبرا اصلا
والتالي باطل فكذا المقدم **قاعدة** قد اختلف الاصوليون في وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به
على اقوال وينبغي قبل الشروع في التحقيق فيه تمهيد مقدمات الاولى الواجب حقيقة عند الاصوليين
فيما يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وقد يطلق على شرط الصحة ومنه قول
الفقهاء يجب الوضوء للصلوة المندوبة ويقال على ذلك الوجوب الشرعي الثانية الواجب
ينقسم تارة الى العيني والكفائي وتارة الى العيني والتخييري وتارة الى الموسع والمضيق وتارة الى
الفوري وغيره وتارة الى الوقت وغيره وتارة الى المطلق والمشروط وتارة الى النفسي والغيري وبعبارة
اخرى الى الواجب لنفسه والواجب لغيره وتارة الى الاصلي والتبعي وتارة الى التوصلي وغير التوصلي
وهو الذاتي وتارة الى الشرعي والعقلي والظاهر ان التقسيمات الثلثة الاخيرة من اصطلاحات المتاخرين
من الاصوليين وقيل ان الواجب النفسي ما كان مطلوبيته بالذات والواجب الغيري ما كان مطلوبيته
بالتبع وان الواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب بالاصالة وان الواجب التبعي ما لم يتعلق به الخطاب
بالاصالة وان المراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا
ومن العقلي توقف الواجب عليه فينتقل اولا الظاهر ان الفرق بين الواجب الغيري والواجب
التبعي بحسب الاصطلاح ان ما يتوقف عليه وجود الواجب او صحته اذا تعلق به خطاب اصلي كا
الطهارة بالنسبة الى الصلوة يقال عليه الواجب الغيري واذا لم يتعلق به خطاب الاصلي بل كان الخطاب
المتعلق به انما كان هو الخطاب التبعي يقال عليه الواجب التبعي وعلى هذا يلزم ان يكون وجوب
ذي الواجب وما يكون لازما بينا بمعنى الاعم له وجوب غيريا فتامل والقائلون بوجوب المقدمة
ان قالوا بترتب الثواب على فعلها والعقاب على تركها يكون اطلاق الواجب عليها على سبيل الحقيقة
والا فعلى سبيل المجاز فلا ينتقل الثالثة الخطاب بحسب اصطلاح بعض الاصوليين اصلي وتبعي
والمراد بالاصلي على ما يظهر من بعضهم ما كان مدلولا بدلالة المطابقة او التضمن او الالتزام العقلي

بالتبعي ما كان مدلولا

وبالتبعي ما كان مدلولا بدلالة الالتزام العقلي الى ابعد قال الاستاد المحقق طاب ثراه دلالة الالتزام اما لفظية
واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاعم كدلالة الصيغة الامر على الحتم والالتزام عند من يرى
التبادر فيكا هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاخص كدلالة
الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بعد التامل في العرفيين والنسبة بينهما ايضا كون ذلك
مقصودا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي نحو اخر
كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا
بذلك الخطاب ولم يستشعر به كوجوب المقدمة على ما تحققه ودلالة الاجماع على اقل الحمل ولخو ذلك
فمناط الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك بانه خطاب حصل
بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم بالوجوب هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة يحكم في
المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الاية او من احكام الطلب واما الوجوب
المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لا يتم الا بحصول التوصل الى
ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق ودخول الثوب النجس
للصلوة فهو حكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه
لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظرا الى انقاذ
والفعل الواجبين لا يختص في النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب
بالحرام ايضا ولا يضر النزاع ايضا فترجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى
المامور به لا الامر نظرا الى ما يجوز في الوجود وغايتها النهي وفيه ان دلالة صيغة افعل على الحتم
والالتزام اما دلالة المطابقية فان الحتم والالتزام انما هو عبارة عن الطلب المخصوص لا انفصال بالنسبة
الى الطلب ومعنى افعل ذلك الجنس مع ذلك الفصل او دلالة التضمن فان قلت ان معناها
امر بسيط قلت كذلك معنى الانسان والفرس والحمار وغيرها من الانواع والتحقيق ان المراد

بالجزئية ان معناها يحمل في ظرف العقل الى سببين احدهما الطلب والثاني الحتم والالزام كما لهما
الانسان في ظرف العقل الى الجنس والفصل ويوجه عليه ايضا انه لا معنى للصيغة معنى لا يكون الحتم
والالزام جزءا له بل كان لازما له فان نفس الطلب لا يستلزم الحتم والالزام وتوضيح اليه فيما آخر فهو الحتم والالزام
فتكون دلالته عليه بالتضمن وفيه ايضا ان القول بان دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى
التزام التزام العقلي وانه بين بالمعنى الاعم ينافي فيما ان الامر حقيقة في الوجوب وهو طلب الفعل
مع المنع عن الضد فلا يستقيم ان يكون دلالته عليه بالتضمن وفي المحققين ان المعتبر في دلالة التزام انما
هي اللزوم البين بالمعنى الاخص ولذا قالوا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن كونه بحيث متى اطلق
فهم منه ذلك المعنى الا ان يمنع ان معنى الوجوب طلب الفعل مع المنع عن ضده العام او يمنع ان معنى
الامر الوجوب بدلالة بذلك المعنى وان بقي ان المعتبر في دلالة الالتزام عند الاصوليين انما هي اللزوم
البين مطلقا بناء على ان دلالة اللفظ على المعنى عندهم عبارة عن كونه بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى ولذا
قسموا الالتزام الى اللفظي والعقلي فانه من خواصهم وفي الاول والثاني ما لا يخفى وفي الثالث ان اللفظ
الموضوع نفسه لا يدل على اللازم البين بالمعنى الاعم بل لو دل عليه فانما يدل بشرط ملاحظة الخارج
اللازم بسبب فعل المتكلم او امر آخر والنسبة بينهما انه يصح نسبة الدلالة الى اللفظ الموضوع للملزوم
بل دلالة الى اللفظ وملاحظة اللازم وتصوره فان فهم المفهوم من اللفظ وملاحظة اللازم بسبب
الاسباب يكونان سببا لحصول الجزم بالنسبة فيهما انما يكونان دليلا يحصل نسبة الجزم بالملزوم ويعتبر له
الواسطة في الاثبات لا انهما دلالة على نفس اللازم والفرق بينهما واضح فتامل الخامسة انه كما يعتبر عند
الاصوليين دلالة المطابقة والتضمن والالتزام اللفظي كذلك يعتبر عندهم الالتزام العقلي قال العلامة
في التهذيب وقد يدل الخطاب بالالتزام اما باعتبار اللفظ المركب بان يكون شرطا للمطابقة ويسمى
دلالة الاقتضاء شرعا كقوله اعتق او عقلا كرفع الخطاء او المركب بان يكون شرطا للمقصود كدلالة
تحريم التأفيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على التخصيص في الحكم وقد يجتمع من الخطابين

حكم آخر وهذا

وغيره من الانواع ام
كلام في جميع الدلالات ان
التضمن ما لكان دلالة اللفظ المركب
مع جزئه بحيث يكون بدلالة التضمن بل انما يكون الدلالة
المطابقة فان دلالة اللفظ على تمام ما وضع له
عليها الدلالة اللفظية على تمام ما وضع له
منه

دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على لازمه ما معنى كونه
بحيث متى اطلق فهم منه المعنى الخاص لو يجب
يتبع الدلالة ثم الموضوع الخاص لو كان بسبب
الخاص اللازم وهو كما لو كان بسبب
اللفظ الموضوع او بالمراد من اللازم
بينهما يحصل الجزم بالملزوم بعد ملاحظة
الملزوم مع اللازم والنسبة بينهما هي
اللفظ على اللازم فيقبل سر الكلام
منه

بعد ان التفاوت بين دلالة
الالتزامية والالتزام العقلي
والعقلية منه شرح مصنفه

حكم الاصوليين يقولون ان الدلالة
الالتزامية ويعنون بها ما يسمى الالتزام
اللفظي والمنطقيون يقولون
الدلالة الالتزامية ويعنون بها الالتزام
اللفظي لا ما هو دلالة اصطلاح
منه

حكم آخر وهذا ظاهر فصل الثلاثون شرائع وفصل الذي عاين وقد ينقسم الى الفعل غيره ويصدر الحكم منهما وقال الصاحب
ان دلالة اللفظ بالمنطوق والمفهوم ثم قسم المنطوق الى الصريح وغيره وقال ان الصريح ما وضع اللفظ له
فيدل عليه بالمطابقة او التضمن وغير الصريح فيدل عليه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه
بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم فذلك حكم الاستلزام
قسمان احدهما ما يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء وثانيهما
ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا يفهم منه التعليل ويدل عليه والزام بصريحه ويسمى تنبيها
وايماء وان لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى دلالة اشارة ثم قسم المفهوم الى موافقة ومخالفة انتهى والتحقيق
ان الالتزام العقلي معتبر عند الاصوليين وغيرهم من المتكلمين والمنطقيين كيف لا يكون معتبرا عندهم
وقد ذكر جميع العقلاء بدليل ومراد ظاهر او لا خلاف لو كان بين الاصوليين وغيرهم فانما هو في ان
المدلول الالتزامي العقلي هل يدل بدلالة اللفظ او بدلالة العقل والظاهر الثاني فعلى هذا لا بد من اشتراط
اللزوم البين بالمعنى الاخص في دلالة التزام المقابل للمطابقة والتضمن ويمكن ان يقال ان النزاع بينهما يرجع
الى اللفظي فتم السادسة كما يترتب المدح والثواب على الاتيان بما يكون مطلوبا للامر على سبيل
الحتم والالزام بدلالة المطابقة او التضمن او الالتزام اللفظي والذم والعقاب على تركه كذلك يترتب
المدح والثواب على الاتيان بما كان مطلوبا له على سبيل الحتم والالزام بدلالة التزام العقلي والذم
والعقاب على تركه لان ترتب استحقاق المدح والثواب انما كان مسببا عن الاتيان بما هو مطلوب للامر
وكذلك ترتب استحقاق الذم والعقاب انما يكون مسببا عن عدم الاتيان بما هو مطلوبه مخالفة له
مدخلية لخصوصية بعض البيانات والدلالات فيهما كما هو في غاية الوضوح ومن غاية الظهور الا ترى
انه لو فهم العبد من الخارج ان مطلوب سيده وترك الفعل الفلاني من غير ان يدل عليه اللفظ الصادر
عنه ويكون مقصودا من اللفظ فتركه ولم يأت به وفهم السيد منه ذلك فيؤاخذه عليه ويعاقبه لم يتوجه
عليه ذم العقلاء بل يتوجه على العبد ذمهم ولو اعتذر على الترك انى لم افهم ذلك من كلامك ولم يقصد

ذلك من خطاب الذمة العقود عليه بل بالبيع مرزوق به فخلاف ما الراق بذلك العقود فانه يستحق عليه
المدح عند العقلاء السابقة قد اختلفوا في ترتب استحقاق المدح والثواب على فعل الواجب التوصلي
واستحقاق الذم والعقاب على تركه ظاهر بعضهم الواجب يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم
والعقاب ذلك وظاهر السيد المحقق السيد صدر الدين ره العدم حيث قال في آخر كلامه نظر لان غاية
ما يلزم على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب
بالاصالة وقسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب بالتبع ولا محذور فيه ودعوى الاجماع على خلافه
غير مسموع لما مر من ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس بالكشف عن دخول قول المعصوم في اقوال
المجمعين انتهى ويظهر من الاستاد المحقق طاب ثراه التفصيل حيث قال في غنائم الايام والطلب قد يكون
بالصريح وقد يكون بالاشارة مثل مقدمة الواجب على ما حققناه في الاصول والظاهر توجه الذم على
ترك ذلك لاجل تركه اللهم ان يتعلق به الخطاب الصريح كما صرح به جماعة من المحققين وادعى عليه الاجماع
بعضهم وهو صريح اكثر القائلين بوجوب المقدمة انتهى مطلقا انتهى وقال في القوانين المحكي بما
يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امر يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة
الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة مما عدد من ثلثة عليه المسند واوجب الاحتياط وفي ذلك
لانه عين الاتيان بالواجب بل هو مصرح في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى
على المتامل فيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب وفرع النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام في النقض
الوارد في بعض هذه الموارد فمن انه لا يخاطب عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذه
الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النقل اذ الوجوب فيهما
حاصل من النقل عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كونه
الخطاب به اصليا او تبعيا لوجوب حصاب المقدمة ينبغي وجوب ذلك اصلي الى ان قال والحاصل انا
نقول ان الامر بالصلوة لغيره امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه

ما مر ابه الجناب

ما مر ابه الجناب من خطاب عليه بل الاصابي في ترتب العقاب على تركه او فعله من حيث صدور الامر به وان كان
وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر وصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفى الخلاف في وجوب
هذا القسم الذي يتعلق به الوجوب عليه الوجوب المدقق الشيرازي في حاشيته العضدي انتهى كلامه اعلى اعلى
مقامه والقول بالتفصيل ضعيف جدا لان لا بد خل لتعلق الخطاب الصريح في ترتب استحقاق المدح والثواب
على الفعل واستحقاق الذم والعقاب على الترك ولو قيل ان ما تعلق به الخطاب الصريح يتحقق فيه المطلوبية
الذاتية مضافا الى المطلوبية التبعية يقال في الجواب ان الخطاب الصريح المتعلق بالوضوء وامثاله من المقدمات
لا يفيد الا المطلوبية للغير اعني المطلوبية التبعية كما لا يخفى على ذوي مسكة ولو اراد المطلوبية الذاتية فالخطاب
الصريح لم يتعلق بالمقدمة من حيث انه مقدمة والفرض ذلك والقول بعدم ترتب الثواب والعقاب
قوي جدا لان مخالفة الاكثر بل الاجماع بل الايات والاخبار الدالة على ترتب الثواب على المقدمات
لا يصح جدا فتامل الثامنة ما يتوقف عليه الواجب اما ان يكون سببا او شرطا وكل منهما شرعي وعقلي
وعادي السبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب ان قلنا بان العتق غير اجزاء الصيغة
المخصوصة والعقلي كانتقال الحصى الى الواجب ان لم نقل بان حصول العلم بعد النقل على جري العادة
او التوليد كما هو مختار المحققين والعادي كجزء الى فيه في النقل اذا كان واجبا او الذبح كذلك والشرط
الشرعي كالوضوء للصلوة الواجب والعقلي كترك الضد الوجودي للمامور به كما قيل والعادي كنصب
من الراس في الوضوء والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود المعلول لذاته ومن عدمه العدم ولكن بالشرط
ما يلزم من عدمه عدم المشروط من غير ان يكون وجوده مستلزما لوجوده ويدخل في الشرط ظاهرا العلل
الناقصة ورفع المانع والمعد والمراد بالسبب اما العلة التامة او الجزء الاخير منها او مقدمات المقدمات
المذكورة نقول انه قد اختلف الاصوليون في وجوب ما لا يتم الواجب الا به فذهب الاكثر الى الوجوب مطلقا
يعني ترتب المدح والثواب على فعله والذم والعقاب على تركه وقيل بعدمه مطلقا نسبه البيضاوي في
المنهاج الى الجمهور وقال قيل ولم اجد من المتقدمين احدا ذكره سواه وفصل بعضهم بين السبب وغيره

فقالوا بوجوبه ان كان سببا وبعده ان كان غيره ذهب اليه الواقفية وقد نسبه بعضهم الى المرتضى رضي
الله عنه وهو خطأ فان ههنا خلافين احدهما في ان الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته
ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه والخلاف الثاني انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة
فهل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا
والمشهور كما قيل ان الخلاف ههنا على وجهين الاول ان التكليف مطلق بحسب الواقع بالنسبة
الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره قيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتأخرين
الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة الى السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب يحتمل الاطلاق
والتقييد وهذا اختيار السيد المرتضى رضي الله عنه مثاله اذا امر بالصعود الى السطح من غير تقييد
باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يقول بتحقق استحقاق العقاب والذم بترك
النصب والصعود اختيارا سواء قال بوجوب المقدمة الواجب ام لا ثم من يقول بالوجوب
يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على
ترك النصب ومن لا يقول به يقول بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثاني
يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف او من غيره سواء قلنا
بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الواجب على هذا الفرض مقيد وكلام المرتضى رضي الله عنه
في الخلاف دون الاول وبعضهم بين الشرط الشرعي وغيره فقال بوجوب الاول دون الثاني وهو اختيار
الحاجبي فالاقوال في المسئلة اربعة والمختار عندي ما اختاره اكثر من وجوبه مطلقا للاجماع الذي نقله
جماعة كما قاله الاستاد المحقق حاجب الراوي وعن المحقق الدواني في شرح العقائد ارعاء البدائع عليه قيل
ويقرب منه كلام نصير الملة والدين زاد اهل اكرامه في نقد المحصل وذم العقلاء العبد المأمور بالكتابة
القادر على تحصيل العلم المتعذر على عدم تحصيله وانكاره مكابرة كما قاله المحقق اليماني وتوبيخ
الفاضل الجواد حيث قال فان قلتم لا ذم على تحصيل العلم وانما الذم على ترك الكتابة قلنا ذلك مكابرة

ولا ذم لم يستلزم وجوب ذي المقدمة وجوبها يلزم التكليف بالايقاع ان طلبه بعد ترك المقدمة
اذ خروج الواجب المطلق عن وجوبه ان لم يطلبه بعده واورد على الدليل الاول ما ذكرناه قبل ذلك
في تحقيق هذه القاعدة وانما كررناها لتجديد النظر فيها **اصل** قد وقع الاختلاف بين الاصوليين
في دلالة الامر على الاجزاء بمعنى ان الاتيان بالمأمور به على وجه يستجمع الجميع الامور المعتبرة فيه
من الاجزاء والشرائط كاف في سقوط التعبد به وخروج المكلف عن عهدة التكليف به وتحقيق المسئلة
يتبين في تقديم مقدمة وهي انه لا فرق بين الاجزاء والصحة الا انهما اعم العبادات والمعاملات
فانه يتصف كل منهما بالصحة بخلاف الاجزاء فانه يختص بالعبادات وهي عبارة عن موافقة الشريعة
بمعنى ان الاتيان به اذا كان مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه طرفي الشطرية او الشرطية كاف في
سقوط التعبدية او في سقوط القضاء على اختلاف الرأيين وان القضاء بالامر الجديد لا بالامر الاول
لانه عبارة عن الاتيان بالمأمور به في خارج وقته المحدود بسبب فوته فيه وان الاعادة عبارة عن
الاتيان بالمأمور به في وقته المحدود او غير المحدود بسبب الاخلال ببعض اجزائه او بعض شرائطه
وهي تارة مثل القضاء في انها بالامر الجديد كما في اعادة الصلوة لمن صلى بظن الطهارة ثم انكشف
فساد ظنه وتارة بنفس الامر الاول كما اذا اخل المكلف ببعض اجزاء المأمور به او بعض شرائطه
سواء كان عالما به او جاهلا فانه لم يتحقق الامتثال فتأمل اذا عرفت ذلك فان كان النزاع في
انه اذا اتى المأمور به على وجه كان ممتثلا فهو لا ينبغي النزاع فيه فان القول بالاتيان بالمأمور به وعدم الامتثال يوجب التناقض وقد ادعى بعض الاصوليين انه لا خلاف في
النزاع في ان الاتيان به يسقط القضاء والاعادة بمعنى انهم ما ينبغي ان لا ينازع في ذلك فقد عرفت
في المقدمة ان القضاء عبارة عن الاتيان بالمأمور به في خارج وقته المحدود بسبب فوته فيه
الفرض ان المأمور اتى بالفعل المأمور به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وهو يجتمع مع القول بوجوب
القضاء بذلك المعنى وان الاعادة هي الاتيان بالمأمور به في وقته بسبب الاخلال ببعض

الامور المعتبرة فيه وهو ايضا لا يجتمع مع فرض الاتيان بالمامور به على وجهه وان كان المراد انه لو اتى بما ظن
انه المامور به مستجمعا للامور المعتبرة فيه كالصلوة بظن الطهارة او بما هو عنده مستجمع للامور المعتبرة فيه بسبب
الجهل او النسيان ثم انكشف خلافه فهل هو كاف في الامتثال او مسقط للاعادة والقضاء فلا وجه للاول
الدليل من الطرفين لا يدل على هذا المدعى لان القائلين بدلالته على الاجزاء استدلوا بان الامر انما هو
لطلب الماهية فاذا اتى المامور بفرد منها على وجهه فقد اتى بالماهية ولا يلزم عليه القضاء لانه مسبب عن الفوات
وليس ولا الاعادة لانها بعد الاختلال والتدارك انتفاؤه وذلك كما ترى لا يدل على ان الصلوة بظن الطهارة
مثلا بعد انكشاف فساده كاف في الامتثال ومسقط للاعادة والقضاء بانه لو كان مكلفا بذلك الامر
بعينه فعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان
غير الماتي به او لا فيلزم ان لا يكون الماتي به او لا تمام المامور به هذا خلف وذلك ايضا لا يدل على
ذلك المدعى كما ترى وبانه لو لم يكف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله
ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق والمفروض وذلك كله ايضا واضح الفساد لكون
بعدم دلالته على الاجزاء بوجوب اتمام الحج الفاسد حيث لا يسقط معه القضاء ولا يخفى ان اتمام الحج
الفاسد ليس من قبيل الصلوة بظن الطهارة والصلوة الجامعة للاجزاء والشرائط المعتبرة فيها في
نظر المصلي فان المتوهم في الصورة الاولى انها المامور به على وجهه والمقطوع في نظره في الصورة الثانية
انها المامور به على وجهه بخلاف اتمام الحج الفاسد فان المعلوم فيه حين الفعل انه حج كذا وجب
عليه اتمامه ولا شك في انه ازاحة الذمة بفعل المامور به حين الفعل في غير الحج لا يكون اتمامه
امتثالا ولا مسقطا للقضاء والاعادة بل يجب القطع لان العبادات توقيفية فلو لم يفعله يلزم التشريع
وانما تخلف في الحج الجديد بالاتمام لا بالامر الاول فالحج في السنة المستقبلة انما هو امتثالا
للامر بالحج اولا وليس هو قضاء لان القضاء انما هو الاتيان بالمامور به في غير وقته المحدود
الحج ليس محدودا وغايته ان يكون واجبا فوريا والاختلال بالواجب الفوري لا يوجب الاتيان

بعد الاختلال

بعد الاختلال قضاء نعم هو قضاء بالمعنى الاخص كتسميتهم الاعتكاف الثاني اللازم بالاختلال بالاعتكاف
الاول بعد الدخول فيه ولزومه قضاء ولعله الشافعية بالقضاء بالمعنى الاول نعم نقل عنهم الاستدلال
ايضا بانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساده
ثم هو يدل على ان النزاع في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما مر ان الاستدلال لا يتم ينطبق على مدعى واحد
ثم ينبغي لنا ايراد ما يمكن ان يكون دليلا للطرفين في الاحتمال الثاني وترجيح المختار ولنقدم انه نصب
المستدل فهمه ليست باصولية داخلة تحت قاعدة ولذا وقع السؤال عن وجوب الاعادة والقضاء
في التكاليف التي اخل بشيء منها في الاخبار عن اهل العصمة العالمين بجميع الاحكام الشرعية والسند
محتمل وجوها ثلثة احدها دلالة الامر على الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج
الوقت والثاني عدم دلالته على الاجزاء بل يلزم عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت و
الثالث التفصيل وهو وجوب الاعادة في الوقت وعدم وجوب القضاء في خارج الوقت فلمن يقول
بالاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت ان المامور به اجزاء وشرائط واقعية
فاذا كان المكلف عالما بها واذا كرا لها فتكليفه المهية المركبة من الاجزاء الواقعية لمطابقة للشرائط الواقعية
بمطابق الظن الواقع واذا لم يكن عالما بها او ذاكرا لها فتكليفه انما هو المهية المركبة من الاجزاء التي يكون
في نظره اجزاء لها المقاربة للشرائط التي يكون في نظره شرائطها وكانت قائمة مقام المهية المركبة من
الاجزاء والشرائط الواقعية ولو تركها كان عاصيا واذا كانت قائمة مقامها بحيث اذا تركها كان عاصيا
فيكون التكليف بالمهية المركبة من الاجزاء والشرائط الواقعية ساقطا كيف ولولا ذلك يلزم تكليف
الغافل والجمع بين الثواب والعقاب عند دخولها فاسدان جدا واذا كان ساقطا واتى المكلف بما
هو تكليفه الظاهري ثم ظهر فساد ما اتى به ليس عليه الاعادة في الوقت ولا القضاء في خارج الوقت
لانه خلاف قضية اصالة البراءة وخلاف قانون النيابة والبدلية نعم لو قلنا بان الامر يدل
على التكرار لكن القول بوجوب الاعادة وهو خلاف التحقيق ولمن يقول بعدم الدلالة على الاجزاء

لعله ثم ان المفروض منه حكم بوجوب الاعادة
الصلوة اذا انكشف الفساد بالطهارة وكذلك
بادعاء الاجزاء والشرائط والحكم
ترجيح الاصل والقاعدة مقتضى

انه دل عليه الامر بالبرهان العقلي الذي لا يقبل التاويل لا بالدلالة اللفظية القابلة له فلا وجه للتخلف
في الصلوة بظن الطهارة واما الظاهر فيجب فيه الاعادة في الوقت خاصة او القضاء في خارجه بسبب الاخلال
بجزء من الاجزاء او شرط من الشرائط جديدا او نسيانا فان قلت ان الاتيان بالمامور به في الوقت اذا ظهر
انه اخل به ليس بالامر بالماهية الجامعة للاجزاء والشرائط الواقعية ولا بالامر اعني الامر الاول بالماهية
الجامعة للاجزاء والشرائط في نفس الامر الجديد فيتبع ذلك الامر اعني الامر الثاني فان دل عليه
دليل فيجب الاتيان به والا فالاصل براءة الذمة عنه واطلاق الاعادة عليه كما ورد في الاخبار ليس
على اصطلاح الاصولي قلت ان الظاهر من الاعادة في كلام الصادقين ومن بعدهما من الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين انما هو الاتيان بالمامور به في الوقت بعد الاتيان به مع الاخلال بشيء
من الامور المعتبرة فيه شرعا وعلى ذلك التقدير يلزم التكلف التزام التجوز في الاعادة في كلامهم في
كل ما كان من ذلك القبيل فتامل ولا يقال انا نرى ان العقلاء يحكمون بلزوم الاعادة اذا ظهر للمامور
عبدا كان او غيره الاخلال بشيء من المامور به جزء كان او شرطا وهو يكشف ان الامر بالجامع للاجزاء
والشرائط الواقعية باق غير ساقط واما قضية قيام ما اتى به ظنا انه جامع للامور المعتبرة فيه او
جديدا او نسيانا مقامه فانما هو في الواقع ما لم يظهر فساده والاخلال بما في الواقع واما الحكم بقيام
مقامه فلا يتحقق اما قبل ظهور الفساد فظاهر لانه اذا لم يظهر الفساد فلا يتحقق عنده الاتيان كيف
والفرض انه يظن ان ما اتى به نفس ما في الواقع او يجزم به واذا لم يتحقق الاتيان به يمتنع الحكم بقيام
ما اتى به مقام الواقع نعم في صورة الظن بان ما اتى به نفس الامر الواقع يحكم حكما تعليقيا بقيام
مقام الامر الواقعي يعني يحكم ان ما اتى به لو كان على خلاف الواقع يكون قائما مقامه في الجملة واما
بعد ظهور الفساد والاخلال به يحتاج الحكم بانه قائم مقامه ومسقط له الى دليل ولا دليل عليه وكيف
عدم قيامه مقامه وعدم السقوط والقول بانه لا يعم المكلف بعد ظهور الفساد والاخلال به
اشتغال ذمته بما كانت مشغولة به قبل الاتيان بما اتى به مما ظهر فساده خلاف قضية الاستصحاب

بدفعه

بدفعه يجب اشتغال الذمة واصالة عدم البراءة عما كانت مشغولة به ولذا يحكم العقلاء عليه
بالاعادة نظرا اليه وهذا لا ينافي الحكم بعدم لزوم الاعادة في بعض المواضع بالدليل والحكم فيما نحن فيه
بعدم لزوم الاعادة بالنص الوارد فيما من ذلك القبيل وبهذا التقرير يرفع الاشكال في ان المكلف
مكلف بالعمل بالظن ما دام عاجزا عن التمكن من اليقين ويحكم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبجبارة اخرى
هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او
هو مكلف بالظن ويجب على الماضي نحو ذلك الكلام في البدل والبدل من البدل ثم لعله
ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة
اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف
الاول انقطع والتكليف الثاني انهم مطلق فلا وانظر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف
باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج انتهى ويظهر انهم اندرجت تحت اصل وانه يختلف في
موضع فيه الدليل الخارج المخالف للاصل والقاعدة كما يتفق في جميع الاصول والقواعد وتلك
الحجة انما تدل على عدم سقوط الاعادة واما عدم سقوط القضاء فلا دلالة فيها عليه الا ان يقال بانه
اذا ظهر الاخلال بالمستدفع والمأتي به انقضاء الوقت يصدق عليه انه فات منه الصلوة واذا
صدق عليه ذلك يجب عليه القضاء بعموم الخبر من فاتته صلوة فريضة فليقضها وفيه اولا انه
على تقدير تمامه اخص من المدعى لان المدعى وجوب القضاء على من اخل بالمامور به مطلقا سواء كان
صلوة او غيرها وهذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب قضاء الصلوة بالاخلال بها وثانيا
ان عموم الموصول على حسب الصلة يعني اذا كان صدق الصلة على الافراد على سبيل التواطؤ يعم
الموصول بالنسبة الى جميع الافراد واذا كان صدقها على الافراد على سبيل التشكيك فهو بالنسبة
الى الافراد الغالبة الشائعة والظاهر من فوت صلوة فريضة انما هو فوتها بالمرة دون الكشف الفوت
بالاخلال بشيء من الامور المعتبرة فيها من الاجزاء والشروط بعموم الموصول في الرواية انما هو بالنسبة

الى الاجزاء الغالبة من الفوت وهو الفوت بالمرة فنقول هذا اذا سلمنا صدق فوت الصلوة على من اتى
بالصلوة التى اخل بشيء من الامور المعتبرة فيها بظن انها الجامعة للامور المعتبرة فيها او بالجهل او النسيان
والا فالاصح كلا على عدم سقوط القضاء بالنسبة الى ما سقط وبناء ذلك المنع على ان الاخلال بشيء
من الامور المعتبرة فيها اما اخلال بجزء من اجزائها او بشرط من شرائطها وعلى التقديرين لا يصدق
فوت الصلوة لان الصلوة اسم للاعم من الجامعة للاجزاء والشرائط المعتبرة فيها والفاقدة لها
بانتفائها عرفا عن الاجزاء او شرائطها اما كونها اسما للاعم من الجامعة للشرائط والفاقدة لها
فلانه يصدق الصلوة عرفا على الصورة التى لا تكون مع الطهارة او الاستقبال او غيرهما من الشروط
ولصحة النفي لها عرفا الى الجامعة للشرائط والفاقدة لها والى الصحيحة والفاسدة واما كونها اسما
للاعم من الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة فيها فلصدق الصلوة عرفا ايضا على الفاقدة لبعض اجزائها والظاهر
التقسيم الى الصحيحة والفاسدة فان من الفاسدة ما لا تكون تامة الاجزاء واذا كانت اسما للاعم
فلا يصدق فوت الصلوة بالمعنى العام اذا وقع الاخلال بشيء من الامور المعتبرة فيه من الاجزاء والشروط
ويمكن المعارضة بان الصلوة اسم للصحيحة الجامعة للاجزاء المعتبرة فيها والشروط المعتبرة فيها على القول
بالحقيقة الشرعية مطلقا او فى اثار الصلوة بالكبرى ولها كما هو الاظهر فان قلنا بالوضع الخصوصى
فظاهر اذ الكثرة والغلبة انما هى بالنسبة الى الصحيحة اذ اكثر استعمالات الكتاب والسنة فى
مقام الطلب مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين وكتب عليكم الصيام وللمرجح
الناسخ البيت من استطاع اليه سبيلا والترغيب والترهيب ببيان الفضيلة مثل ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر وقوله الصلوة عماد الدين اذا قبلت قبل ما سواها اذا ردت رد ما سواها
وبيان الاجزاء والشروط ولا يمنع ان تمام كلما فى الصحيحة لان الفاسدة ليست مطلوبة ولا يرغب
فيها ويرهب عنها وذات فضيلة بالاتفاق ولا يعتبر فيها الاجزاء والشروط وهو ظاهر فان الفاتحة
والسورة وذكر الركوع والسجود والطمانينة فيها بقدر الذكر وبعد رفع الراس منها والهوى الى الركوع

والسجود

والسجود على راى ورفع الراس منها والتشهد والسلام والقيام والجلوس والقرار فيها ليست اجزاء لماهية
الصلوة المطلقة اما على القول بان المراد بالماهية المطلقة الاسم الاركان الاربعة او الخمسة فظاهر واما على القول
بان المراد الماهية المحدودة سواء كانت مع الاجزاء التى لا تنتفى التسمية عرفا بانتفائها او لم يكن معها لشيء
لبسها اسمى يحصل كما سنقرره انشاء الله تعالى فلان التسمية لا تنتفى عرفا مع انتفاء كل واحد واحد من
تلك الاجزاء بانفراده بل وبانتفاء كل اثنين اثنين منها وبانتفاء كل ثلث ثلثة منها وهكذا وكذا ليست
الطهارة وشرطا للماهية المطلقة فانها تتحقق فى ضمن الفاسدة ولا يشترط فيها الطهارة به بشبهه واما استعمالها
فى الاعم منها ومن الصحيحة فهو نادر بالنسبة فلا يقتضى صيرورة اللفظ حقيقة شرعية فيه واما على القول
بانها صارت حقيقة شرعية بالوضع التخصيصى فلانه اذا ثبت ان غالب استعمالات الشارع انما هو فى
الصحيحة فكانت الصحة شديدة الحاجة والحاجة اليها اشد فكان الاسبق بحال الشارع لكونه حكيما ان
يضع اللفظ لها لانه لو وضعه للاعم يقتضى ذلك ان يكون استعماله فى خصوص الصحيحة بطريق المجاز
وارتكاب ذلك مع ان استعماله فيها اغلب بمراتب والاحتياج اليها اشد من الحكيم بعيد بل لا ينافى
الحكمة عن شدة بدون ترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح لانه لو وضعه للصحيحة واستعمله
فى الاعم بطريق المجاز كان ارجح لانه اخف مؤنة من المجاز يقتضى القرينة وكلما كان المجاز اقل كان
الحاجة الى القرينة اقل فكانت المؤنة اخف وكلما كان اكثر كان الحاجة اليها اكثر فتكون المؤنة
اثقل وايضا على تقدير وضعها للاعم يقوى القول بصيرورتها حقيقة عرفية ثانية فى الصحيحة بعد
القول بانها قد غلب فيها كما ذهب اليه على اختيار اللفظ الذى غلب فى المعنى المجازى فى الحقيقة
العرفية منعا لثبوت المجاز المشهور وتوسطه بين الحقيقة الاولية والحقيقة العرفية فتامل
ويدل عليه ايضا ان طريقة وضع الشارع طريقة وضع الاختراع العرف وان كان المسمى شرعيا
وهو ظاهر والظاهر ان اهل اللغة والعرف اذا اخترعوا مركبا خارجيا ذا اجزاء وشروط اراد
وضع لفظ لذلك فانما يضعونه للمعنى المخترع بتمام اجزائه المقترن بالشروط الاخرى ان الكل وضع للمؤثر

الخاص التام ولذا يحكم بنجاسة الماء الناقص عن الكر بملاقاة النجاسة على القول بنجاسة الماء
القليل بملاقاة النجاسة فلو لم يكن الكر موضوعا للوزن الخاص العام بل كان موضوعا للاعم لما كان
الحكم بنجاسة الماء الناقص عن الكر شيء يسير بملاقات النجاسة وجه فانه يصدق عليه الكر عرفا
وقال عليه السلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وهكذا في مسافة القصر فانه لو كان المميل
والبريد ان اسمان للاعم كان القصر حينئذ لو كان المسافة ناقصة عن ثمانية فراسخ بشيء يسير وكذا
في غسل اليد والوجه في الوضوء فانه لو كان الاسماء للاعم لما كان لترك بعض اجزائها في الغسل والوضوء
والتيمم ضرر ولو عن عمد وهكذا اسماء المعاجين التي اخترعها الاطباء الموضوعة لها فانها موضوعة
لما اخترعوها اتفاقا ولذا يسئل عنهم ان الطريق الكثيري مثلا موضوع لما اخترعوا بانه موضوع للمركب
من كذا وكذا ويذكرون تمام اجزائه وكذا يسئلون عن غيره من المعاجين والظاهر ان اسم الواضع
لاسم الصلوة لو سئل انما موضوعة لماذا لا يجابون بذكر تمام اجزائها نعم قد يتسامح اهل العرف في الاستعمال
فيستعملون اللفظ في الناقص بشيء يسير كما يستعملون المن مثلا في ما نقص عنه بيسير وكذا غيره ولكن
فيما يتسامح فيه لا فيما يدان وفيه بل في مقام الدلالة يصح السلب عن الناقص وهي تدل على ان الاستعمال
في الناقص على سبيل المسامحة وهو على جهة سبيل الحقيقة والمجاز بل من قبيل الغلط ولمن يقول ان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لا حاجة له الى اثبات ان الاستعمال المذكور بطريق المسامحة بل
يكفيه في المنع ان الاستعمال اعم من الحقيقة لان يدعي الاعمي تبادر الاعم وح يتوجه اليه المنع بل تعارض
بتبادر الصحيح ويدل عليه ايضا بعض الاخبار الصحيحة مثل ما رواه ثقة الاسلام في الصحيح في باب صفة
الوضوء عن زرارة وبكير عن ابي جعفر ع في ضمن حديث طويل ثم قال ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فليس له ان يدع شيئا من وجهه الا غسله
وامر بغسل اليد الى المرفقين فليس له ان يدع شيئا من يده الى المرفقين الا غسله لان الله
يقول اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم قال وامسحوا برؤسكم الى الكعبين فاذا مسح شيئا من رأسه

او شيئا من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزاه فان الوجه واليد لو كانا حقيقة في الاعم
لما كان الاستدلال بالاية على انه ليس له ان يدع شيئا منهما الا غسله وجه وهو ظاهر ويدل عليه ايضا
انها لو كانت اسامي للاعم لكانت مشتركا معنويا في الصحيح والفاسد وح نقول ان ذلك الامر العام الذي
وضع اللفظ له مركب او بسيط فان كان مركبا ننقل الكلام فيه فنقول ان اللفظ وضع له بتمام اجزائه
او للاعم منه ومن الناقص عنه ايضا فان قلت انه وضع له بتمام اجزائه فهو قول الصحيح بعينه فكيف يقول
به هنا ويتركه في المرتبة الاولى وان قلت انه وضع للاعم ايضا ننقل الكلام فيه الى ان ينتهي الى جزء الماهية
وان كان بسيطا فهو خلاف الفرض فتامل ويدل عليه ايضا انه يمتنع وضع اللفظ للجامع التام والناقص
بان يكون كل منهما مع وصف التمامية والناقصية فردا له لانه يستلزم ان يكون شيء واحد فردا للماهية
وان لا يكون فردا لها وان لا يكون شيء من التام والناقص فردا للمهية وذلك لان الشيء الذي ابدي
في التام اما داخل في المهية ومعتبر فيها او ليس بداخل ومعتبر فيها فان كان داخلا ومعتبرا فيها فلا
يكون الناقص فردا لها لانتفاء ما اعتبر في المهية فيه واذا انتفى الجزء ينتفي الكل ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء وان لم يكن داخلا ومعتبرا فيها فلا يكون التام بوصف التمامية فردا لها فانه يعتبر فيه ما
لا يعتبر فيها ولا شك ان الفرد من حيث انه فرد لا يزيد اجزائه عن المهية فالناقص ليس فردا للمهية من
حيث اعتبار الامر الذي ابدي في التام فيها ويكون فردا لها من حيث عدم اعتباره فيها وكذلك التام
يكون معتبرا فيها ولا يكون فردا لها من حيثيتين فلا يكون شيء من التام والناقص فردا لها ويدل
عليه ايضا ان المطلوب انما هو الصحيح بالاتفاق ظاهرا فاللفظ موضوع للصحيح لانه لو كان موضوعا للاعم
يلزم ان يكون اراده الصحيح من الامر مجازا ولا قرينة عليه سوى الطلب وهو يصلح للحمل وهو واضح
فان نفس الطلب ليس قرينة لارادة المعنى المجازي من المشترك فانه لا تنافي بين الطلب والاعم
وهو ظاهر فانه يرجح الامر بان المطلوب ايجاد الاعم يكون فيما انه ويدل عليه ايضا قوله صلوا
لا بفاتحة الكتاب ولا صلوة لا تطهر فان لا موضوعة لنفي الحقيقة والجنس ولو كان الصلوة موضوعة

للاعم لما كان نفي حقيقة الصلوة الاعم اذا لم يكن مع الفاتحة او الطهور وجه لانها بدون الفاتحة والطهور
موجودة قطعا فيعم الكذب فلا بد من صرفها عن ظاهرها بخلاف ما اذا كانت موضوعة للصحيحة فانه
يصح نفي حقيقة الصلوة الصحيحة اذا لم يكن مع الفاتحة او الطهور وبناء دلالة الدليل على سلب الصلوة
عن الفاقد للفاتحة الكتاب وعن الفاقد الطهور فلو كانت اسما للاعم لم يكن سلب الصلوة
عن الفاقد للفاتحة او الطهور وجه ولو قال الاخي ان الصلوة في كلامهم تقيدها بالصحيحة
نحو خلاف الاصل وفيما اورد عليه او لا يمنع ان المعنى الحقيقي في خصوص هذا التركيب نفي
الحقيقة كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقولهم لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد وغير ذلك وثانيا ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار
واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة وانما ليس المراد فيها الا
نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيه ان كونه من هذه الجملة اقرب خصوصا
الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال الضعيف وهو كونها اسما للصحيحة بحيث
يكون نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها او مع الشك في حصول شرط من شروطها
فلا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف وكذلك قد اولها العلماء هذا التداول في مباحث
المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا الاحتمال الضعيف وذلك
ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا عدمه ضرورة لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة
صارت قرينة لحمل هذه العبارة على نفي الحقيقة الشرعية التي هي الموضوع له لكمال الاتفاق ان
حملها على نفي الذات ح يكون في نفس حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة
من صفاتها انما يكون اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي مستعملة بسياق نظائرها ايضا
مثل قوله ص لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب
مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور ثم قال الموارد لا ان يكون مراد المستدل الاصالة

الحقيقة فتقتضي

الحقيقة فتقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي في محله فهذا اصول ان مثل قوله ص
لا صلوة الا بطهور بل كان الفضل المنفي عبارة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك
خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في ثور بيضاء ولذلك لم يتمسك احد
من العلماء الفحول في ذلك المبحث باثبات نفي الاجزاء باصالة الحقيقة وذكروا القول بكونها موضوعة للصحيحة
من العبادات والانصاف ان كون هذه مستندة بسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم
ادعى على ذلك اول ما اراد المستدل انتهى وفيه نظر ومن العجيب انه قال اورد بعد ذلك وايضا نقول بعد التسليم
ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها كالفاقد فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة
كما لا يخفى اذ لا يحصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا
ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لها بل جامع جميع الشرائط انتهى وذلك لانه
ثم المدعي بعد القول بالفضل والادلة المذكورة بعضها تدل على ان الصلوة مثلا اسم للصحيحة بالنسبة الى
الاجزاء بخصوصها وبعضها تدل على كونها اسم للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء والشرائط مع الاتفاق على القول بعدم
ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا او بالنسبة الى بعض الاسماء فلا يصح ان يقال ان الشارع استعمل لفظ الصلوة
مثلا في جزء من الصحيحة مجازا او في جزء من الاعم مجازا كيف وقد استعمل في كلامه في الصحيحة والاعم
معا واذا وجد له قرينة فيجب حمله على معناه الاقوى الا ان يكون قرينة صارفة عنه ولا يبعد من
ترجيح احد المجازين على الاخر ومن ترجيح الوضع للصحيحة على القول بالحقيقة الشرعية الغلبة ترجيح
ارادة الصحيحة ومن ترجيح الوضع للاعم على القول بها ان لا يدعى عليه الاعم فلا بد له من ترجيح ارادة الاعم
ويمكن رد المستدل على الوضع للاعم بالاستعمال فيه ان المشهور بين المتاخرين ان الاستعمال اعم
من الحقيقة ولو لم يكن كذلك بل كان الاصل فيه الحقيقة بل لم اشتراك الاتفاق كما استعمال الالفاظ المذكورة
في الاعم كذلك يستعمل في الصحيح بل استعماله فيه اكثر وكذلك يمكن رد المستدل على بالانفصال
الى الصحيح والفاسد بانه لا يدل على كون لفظ مورد القسمة حقيقة فيه ولذلك لم يعده احد من علائم

الحقيقة فيما يذكر وبنا الاستدلال انه يصح تقسيم العين الى الباكية والجارية وغيرها وتقسيمه الى الواجب
والندب فهم يظهر من بعض كلمات بعض الاصوليين في غير ذلك الموضع لتدل على ان لفظ مورد القسمة
حقيقة في الاقسام وبناء ذلك على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومن ذلك المواضع قول السيد عميد الدين
في شرح التهذيب في شرح قول المصنف ره ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق
عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قد يشترك بين الماضي والحال انتهى الاولى بوجوه
ذكر المصنف ره منها اربعة الاول ان الضارب مشتق من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب اعم
من حصوله في الحال والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين افراده لا محالة
مع يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب ولقائل ان يقول انه صحة التقسيم لو لم يكن بتقييده
لكون مورد التقسيم حقيقة لجاز تقسيم كل لفظ له معنى حقيقي ومجازي اليهما مثل تقسيم الاسد الى الحيوان
المفترس والرجل الشجاع وتقسيم الفعل الى الانسان الطويل والشجر الخاص الى غير ذلك فتم وقد يستدل
على الوضع للاعم بعدم صحة السلب مطلقا فساده وضعفه بل واكثر ما علم فساده فانه يصح ان يقال
للصلوة الفاسدة انها ليست بصلوة ويظهر منه عدم صحة سلبها عن الاعم ويظهر ذلك عدم صحة سلب
الانسان عن الفاقد الاذن او العين او الاصبع او غيرها وفيه ان الكل خلاف ذلك وربما يشهد
عليه قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور وانه لو كان الوضع للاعم
بالنسبة الى الشرائط يلزم ان يصدق على الفاقد لجميع الشرائط وليس كذلك فان لا يصدق على الفاقد
شيئا من شرائط المجموع وشرائط الاجزاء ولو كان للاعم بالنسبة الى الشرائط والاجزاء معا يلزم
ان يصدق على الفاقد للشرائط وبعض الاجزاء وليس كذلك ومن القائلين بالوضع للاعم في تاييد
المدعى قال ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف مهية لصلوة الظهر مثلا
فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر وللحافظ شيء وللناسي شيء آخر وكذلك للشاك والمتوهم
والصحيح والمريض والحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل

النسيان

النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم
شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة يرد على مهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل
الوقت والساتر والقبلة وغيرها امور اخر وكذلك اتصاف الصلوة بالنقيض بها انما لكان لكل
لكل شيء منها اسما آخر ولا دخل لاشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به انتهى ويرد على الجزء الاول من
مدعاه وهو لزوم القول بالف ماهية على القول بكون الصلوة اسما للصحيحة انه وارد بعينه على القول
بكونها اسما للاعم فان ذلك القائل يقول بان المطلوب انما هو الصحيحة واذا كانت للصحيحة مهيات
كثيرة لا فرق بين ان يقال ان الصلوة موضوعة لكل واحدة من تلك المهية بوضع على حدة واذا طلبها الشارع
يتوقف تعيين المراد على القرينة المعينة في الاشتراك او انها تستعمل في كل واحد منها واذا طلبها الشارع
يتوقف على القرينة المعينة في المجازات المتكثرة فالقول بان اللازم على القائل بوضعها للصحيحة تكثر
المهيات من ملاحظة تكثر الاجزاء الماهوية والاجزاء الشانية بل الثابتة فلا وجه لقائل بكونها
اسما للاعم فانه يقول ان مهية الصلوة الظهر التامة واحدة ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان مجزء او
شهد او غير ذلك فيمكن لهم التمسك في الصحة بصدق الاسم وحصول الامتثال بسبب الاتيان
بالمسمى فلا وجه خصمه فانه لا يمكنه التمسك في الصحيح الا بتكلف القول بانها مهية عليحدة وهو تكليف
الناسي او انها ليست صلوة لكنها اسقطت عن الصلوة بسبب النص الخارجي باطل والدليل
على ان المطلوب انما هو الصحيحة انه لو كان المطلوب الاعم لجاز للمامور بالصلوة الاخلال بما
لا يخرجها عن صحة استعمال الصلوة فيه بعد الصدق الاسم وحصول الامتثال بسبب الاتيان بالمسمى
وعلى الجزء الثاني اعني قوله ولا دخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في تسميته به انا قد قررنا سابقا
في اواخر مباحث الوضوء ما يتعلق بذلك المرام ونزيد عليه هنا ان الشيء الذي يشترط صحته
شيء شيء اما ان يكون له لفظ موضوع لبيان قطع النظر عن الصحة واشتراطها بذلك الشرط
قطعا كالفاظ المعاملات مثل لفظ البيع والنكاح واشباههما فان واضع اللغة وضع تلك

الالفاظ للمعاني المخصوصة من غير ملاحظة الصحة الشرعية وشروطها او هو ظن واما ان لا يكون لك مثل
لفظ الصلوة على القول بالحقيقة الشرعية فانه لا ينقطع بوضع لفظ الماهية الصلوة مع قطع النظر عن الشرائط

اما الاول فاذا اشترط الشارع مثلا صحة شيء لا يصح ان يقول ذلك الشيء يعتبر اعتباره باللفظ الموضوع له لغة
كالبيع مشروط بذلك الشيء الا ان يبين ان المراد اشتراط صحته في نظره به بالتنصيص او بنصب بعض
الامارات والا فلا يستفاد منه ان وجوده مشروط به او صحته او كماله او جوازه او غير ذلك من الصفات
والاحكام لان اللفظ انما يدل على ذات المشروط من غير دلالة على صفة من صفاتها ولا يعني باشتراط
نفس الذات بشيء فلا بد ان يكون المراد اشتراط وتلك الصفة المشروطة لا يدل

اللفظ اللغوي عليها فيكون الكلام مجملا الثاني يعني ما لا ينقطع بوضع لفظه مع قطع
النظر عن الصحة واشتراطها بالشرط مثل لفظ الصلوة فان صحتها مشروطة بامور ولا ينقطع لنا بوضع
لفظ الصلوة لذات المشروطة مع قطع النظر عن الصحة واشتراطها بها فيحتمل ان يكون اللفظ عند
الشارع موضوعا للصحيحة الجامعة للشرائط فاذا قال انها مشروطة بذلك الامر كان مبينا يعني
ان وجودها مشروطة به كما هو الظاهر من اشتراط شيء بشيء وان يكون موضوعا للاعم فاذا قال انها
مشروطة بذلك الامر كان مجملا والاول اولى واحسن سيما اذا كان الاستعمال في الصحيح اكثر واغلب
فتم واحد يظهر مما قررنا ما في قول ولا دخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في تسميته به فتدبر وتامل
في التاييد ايضا وما يؤكد به السابق الاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة
بزيادتها ونقصانها عمدا وسهوا الا ركعتي زيادة الركوع مثلا عمدا لا احصيا ولا ريب في كونه منهيا
عنه ومع ذلك لا يبطل الا ان يراد صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من
انحنى في الصلوة مقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض من سيما مع وضع اليدين على الركبتين بحيث يجب
التاثر انه ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف
المتشرعة حقيقة وهو يقتضي الاجماع كون الركوع اسما للاعم من الصحيح انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفيه

وفيه انه لا يلزم من ابطال ارادة صورة الركوع مطلقا ارادة الركوع الحقيقي لجواز ان يكون المراد الصورة المخصوصة
وهي الصورة مع قصد الركوع ولو عن سهو ثم اورد كلام الشهيد ره في القواعد الممهدة الجملة كالصلوة
والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا مجازا لوجوب المعنى فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم
اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى
صلوة شرعا كما سيأتي مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث
قطعا انتهى وقال بعد ذلك والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة
مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله لا يطلق لوجوب المعنى فيه ان كلامه
في الاوامر المطلوبة الشرعية وان مراده ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في مجاز فانه يجب المعنى فيه مثلا
لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولا اخر اخر مثل كونها عادة للاسلام موجبا لجواز الحكم بصحته
بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك وهو في ذلك وذلك لانه ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي
فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد
الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالمجاز والتفصيل او بعض الامر بالمعنى
بالمعنى لا يوجب كون اللفظ حقيقة ومنه يظهر ان مراده ره الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان
التسمية في كلام الشارع بالاجماع الا بالانكار ويشير الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق
كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة
والزكوة والحج والصوم والولاية ولم ينادوا بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني
الولاية فان من الظاهر ان المراد بالاربع هي الاربع من الخمس والتحقيق ان عبارة هو الاسلام كما دل
عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها للاعم وذلك
لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سنشير الى ان التسمية
عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله تم وهي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة

انما يكون بان لا يكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي
لا تكون في حال الحيض انها في حال الحيض بل معناه انه لا صلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات
الشرط هنا قد حصل بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا
قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام وسلبها صلوة لا تفعلها
في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما المستفيد من قوله لا تفعلها فيها واما على القول بكونها
اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او في غيرها
انتهى كلامه في الحاشية مقامه وفيه ان زمان التسمية غير زمان بيان المسمى فيمكن ان يكون التسمية للصحيحة
اولا قبل زمان النهي ثم افاد بالنهي ان المسمى هو الصحيحة وان الاستعمال في الاعم لا يستلزم التسمية و
الوضع له وغاية ما يستفاد من الخبرين انما هي استعمال الصلوة في الاعم وهو لا يستلزم ان يكون اسما له وحقيقة
فيه وانما كان يرد على الصحيحي انه لو كان المراد والمعنى ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط لكونها
في غير هذه الايام وسلبها صلوة لا تفعلها في هذه الايام يلزم خلاف المفروض يرد على الاعمي ان المنهي عنه
في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ان كان الاعم يلزم ان يكون الاتيان بكل صلوة فاسدة في ايام الحيض
منهيا عنه وليس كذلك ولا يلزم الجمع فغاية ما يدل عليه الخبران انما هي التسمية للاعم بحسب الشروط
لا مطلقا بحسب الشروط والاجزاء ثم ان ابدا المدعي ايضا بانه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك
الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويؤيدهم على ذلك الحال لانه يلزم من
ثبوت اليمين فيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد
وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما يتعلق بالصحيحة على مذهبهم فيحكم بصحتها
وبعد تعلقها تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة
الصحيحة لولا اليمين لا بجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل وجوى هذا الكلام في
المعلقة ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا وما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها

اسامي للصحيحة

اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه ثمن الاجل الندر اذا لم يعلم مذهبه وصحة
صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده و
الصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان و الاجزاء
ولكنه لا يدري انه هل هو مصلي يغسل عن الجنابة بالوضوء ام مع الزمن وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح
قد يكون رايه او راى مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء النذر على تحقيقه وحفظ الصحيح عنده
المطابق لنفس الامر وكذلك رد حظه عن الاختلاف في الاجزاء وسائر الشرائط ولا ريب ان الصحيح من
ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في الحمل الاعمي حمل فعل المسلم على الصحة ولم ينقف الى الجهل على ان التزام
هذه الخصوصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهر الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم
ولعل لاجل ذلك لا يخفى المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة
مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتون به بعد ثبوت عدالته
ثم اذا علم الخلاف فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او هو في ذلك فما لم يعلم
بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه اعم من يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو
علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الاحتمال جهة كفاية مسمى الصلوة مانعا يعلم المأموم بطلانها
على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفي التأييد
الاول ان الصحيحي يقول ان الصلوة التي وقع اليمين على تركها انما هي الصلوة الصحيحة الجامعة للشرائط
الصحة بحسب اصل الشرع ولا ينافي ذلك تعلق النهي بها فعل المكلف فان عدم تعلق النهي المسبب
عن فعل الحالف بها ليس من شروط صحتها بحسب اصل الشرع ويلزم على الاعمي ان يقول بذلك ايضا
فانه لو قال ان المراد بالصلوة التي وقع اليمين على تركها مسمى الصلوة ولو كان فاسدا يلزم عليه ان يقول
بالحنث اذا وقع الصلوة الفاسدة مطلقا ولا يقول به ظاهرا فانه من الظاهر ان ليس مراد الحالف الحالف
على ترك الصلوة ولو كانت فاقدة لجميع الشرائط فلو اوقع صلوة فاقدة لجميع الشرائط لا يلزم عليه كفارة عما

اليمين وان قيل ما الدخول في التشريع المحرم وفي التأييد الثاني منع لزوم التفطيش عن حال المصلي
اذا اراد ان يعطيه بشاهد بل النذر فانه على مذهب الصحيحي انما يستدعي ان لا يصلي المصلي الذي يعلم
فساد صلوته فاذا لم يعلم الفساد يكتفي في الصحة ان افعال المسلمين محمولة على الصحة والظاهر ان النذر
لا يريد الصحيح الواقعي بل انما يريد الصحيح في نظر المصلي فتم واما لزوم تفطيش من يريد الاقتداء باحد
في الصلوة عن مذهبه على مذهب الصحيحي فان كان من افعاله في المذهب فيصح الاقتداء به ولا فلا يصح الاقتداء
به اذا لم يات بما يكون عند المأموم جزء او شرطا لها لان صلوته تكون باطلة عند المأموم ولا يصح
اقتداء المأموم بالامام الذي تكون صلوته باطلة عنده وان كانت صحيحة عند الامام فيه انه لا نسلم عدم
صحة اقتداء المأموم بالامام الذي يختلفان فيما لا يرجع الى الحس فانه ليس اجماعيا لما يظهر من الشهيد
ره في القواعد حيث قال قاعدة كل مجتهدين اختلفا فيما يرجع الى الحس كالصحة لفقد طهارة
الماء او الثوب لا يأتم احدهما بصاحبه وان اختلفا في فروع شرعية لاحقة بالصلوة كترك الوضوء من بعض
جزئيات النوم ومس الفرج والتحريم باكر معرفا واسقاط السورة والاجزاء بالذكر المطلق ووجوب
القنوت وتكبيرات الركوع والسجود لم يصح اقتداء المعتقد لبطلان صلوة نفسه لو فعل ما اعتقد
وربما قيل بالصحة ولا فرق بينهما بان الاول يعتقد المأموم بطلان صلوته بسبب ان كان واقعا فهو
اجماعي في البطلان بخلاف الثاني فان الواقع ليس باجماعي بل يجوز ان يكون صلوته هي الفاسدة
في بعض الصور ويشكل بان الظن واقع في الطريق فيبطلان بالاجماع ليس بحاصل الا بعد صدق
ظن صاحبه وقيل في الفرق ان ذلك يؤدي الى تعطيل الاحكام لكثرة المخالفة في الفروع بخلاف مسئلة
الاواني والقبلة فانها نادرة وفي المقصورة في التحرير حيث قال والمخالف في الفروع يجوز الصلوة خلفه
مع عدالته وان كان مخطيا الا ان يفعل في الصلوة ما يعتقد المأموم خاصة بطلان الصلوة به ففي ابطال
صلوة المأموم اشكال انتهى فشاهد الاشكال ظاهر الاطلاقات الواردة في فضيلة الجماعة وانه لو
اخبر فيها عدم المخالفة بين الامام والمأموم فيما يعتقد المأموم بطلان الصلوة بفعله او تركه يؤدي

ذلك الى تعطيل الاحكام

ذلك الى تعطيل الاحكام لكثرة المخالفة في الفروع كما في القواعد وان العبادات توقيفية فلا بد في صحة الجماعة
من التوقيف من الشارع ولم يكن منه توقيف في صحة المقام وان اشتغال الذمة بالصلوة الصحيحة يقينية
ولا يحصل البراءة اليقينية الا بالائتمام بمن يعتقد المأموم صحة صلوته وفيه انه لو كان الاقتداء في الصلوة
بمن يعتقد المأموم بطلان صلوته باطلا وكان التفطيش على المأموم لازما فاما سواء فلنا بان الصلوة اسم
للصحيحة او الاعم فان المطلوب بالاتفاق ظاهرا انما هو الصحيحة بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا فلا فرق
بين الصحيحي والاعمي في مقام الطلب من هذه الجهة فما يظهر من كلامه من ان الصحيحي يجب عليه التفطيش
حتى يظهر له مذهب الامام بخلاف الاعمي فانه لا يجب عليه التفطيش بل انما يجب عليه ترك الاقتداء اذا
ظهر له المخالفة فما لم يظهر المخالفة لا يجوز له الاقتداء ممنوع وما قال من ان القدر الثابت من المنع
هو علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام الى آخر فان كان المراد ان الشك في الجزء والشرط على مذهب
الاعمي يرجع الى الشك في التكليف بخلاف مذهب الصحيحي فانه يرجع الى الشك في المكلف به
فلا يكون النفي الاصلي فيه مضافا الى المنع ان ذلك انما يعرف انه لا فرق بين الصحيحي والاعمي في مقام الطلب
بالاتفاق ظاهرا نعم يقول الصحيحي بان اللفظ يدل على الصحيح حقيقة والاعمي يقول يدل عليه مجازا
والاختلاف في طريق الدلالة لا يصير منشأ لاختلاف التكليف وعلى هذا عدم الاتفاق فيتوجه
على الاعمي الذي يقول بان المطلوب انما هو الاعم انه لا وجه على ذلك التقدير في عدم الاكتفاء في
مقام الامتثال بما علم بطلانه وفساده بما يصدق عليه الاسم فليكتف به في مقام الامتثال ايضا لصدق
الاسم عليه فان قلت ان الصحيح عبارة عما وافق الشرائط والباطل والفاسد على خلافه فلا اكتفاء في
مقام الامتثال بما علم فساده بنوع ان يكون الفاسد صحيحا قلت فيلزم على ذلك ان يكون المطلوب صحيحا
كما يقول الصحيحي او القول بانه ليس الاعم فرد صحيح وفرد فاسد من جهة موافقة الشريعة ومخالفته وان كان
له فرد صحيح وفاسد باصطلاح آخر فتم فان قلت ان المطلوب على مذهب الاعمي هو ما يصدق عليه
الصلوة ما لم يعلم فساده بمعنى انه ليس الاعم مطلقا بل بشرط عدم العلم بفساده قلت ان اسم الصلوة

اما ان يكون موضوعا للاعم فيلزم تحقق الامتثال بالاتيان بما يصدق عليه الاعم واما ان يكون موضوعا للصحيح
فيلزم الاتيان بما هو صحيح في الواقع لان وضع الاسامي لما في الواقع واذا تعذر العلم به يقوم الظن مقام
العلم والقول بان المطلوب الاعم بشرط عدم العلم بفساده لا يناسب القول بالوضع للاعم لانه ليس في
ذلك الشرط ولا القول بالوضع للصحيح لانه على ذلك القول يلزم الاتيان بما يعلم انه صحيح او يظن انه
صحيح فان قلت ان الاعمي يقول ان القرينة تدل على ان المراد الاعم بشرط عدم العلم بالفساد قلت اما لم
نجد قرينة تدل عليه كيف وهو غير ما وضع له اللفظ وقد يكون معلوم الصحة ولا مظنون الصحة بل
ربما يكون مظنون الفساد والخروج عن عهدة التكليف اليقيني بالصلوة بالاعم مشكوك ولا يظن صحتها
لا دليل عليه بل الدليل قائم على خلافه فان قلت ان الاعمي يقول ان اللفظ لما كان موضوعا للاعم
فاذا تعلق به امر فلا يقتضي ذلك الا الاتيان به فان دل دليل من خارج على ان الامر اعتبر فيه سببا
بطريق الشرطية فيجب اقترانه به والا فلا يجب شيء سواه قلت اذا كان اللفظ موضوعا للاعم وكان
مستعملا فيه فلا يقتضي تعلق الامر به الا الاتيان به وما يدل من الخارج على اعتبار شيء اخر فيه فانما يدل
على تكليف اخر بشيء اخر ولا دخل له في امتثال التكليف الاول الا ان يكون المراد ان اللفظ على
مذهب الاعمي انما يكون حقيقة في الاعم ولا اجمال فيه واذا تعلق به امر لا يجب التفتيش بمجرد احتمال
ارادة غيرها وضع له اللفظ كما لا يجب البحث والتفتيش في سائر المجازات بمجرد احتمال ارادة المعنى
المجازي من اللفظ لانه خلاف قانون الوضع وانما وجب الفحص عن المخصص في العام لما اشتهر
من انه ما من عام الا وقد خص وعن المعارض في الاخبار لكثرة وجود المعارض فيها بل يحمل اللفظ
عليه فان ظهر بدون التفتيش ان الامر اعتبر فيه شيئا اخر او شيئين وقد استعمل اللفظ في الاعم
مع ذلك القيد مجازا فيناقض به مع ذلك ولا ينافي بما يدل عليه اللفظ والظاهر ان هذا مراد من يقول
ان الاعمي يجوز له التمسك باصل العدم بخلاف الصحيحي وهو لا ينافي القول بان المراد الصحيح
على المذهبين لان الاعمي يحمل اللفظ على الاعم مع ما يعلم من الشرائط والصحيحي يقول بوجوب

الاتيان بما

الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في مدلوله لكونه مجملا وكذلك القول بالنسبة الى الاجزاء فان الاعمي
يقول ان الاسم موضوع للاعم فيدور اللفظ مدار التسمية فان ثبت في الخارج انه يعتبر في الموضوع
له شيء بطريق الجزئية يعتبر فيه والا فيقتصر على ما يصدق عليه الاسم عرفا وينفي ما زاد عليه بالاصل
بخلاف الصحيحي فانه يقول بوضع الاسم للماهية بتمام اجزائها فلو وقع الشك في اعتبار شيء فيها بطريق
الجزئية فلا بد في مقام الامتثال من الاتيان به ولا يصح نفيه بالاصل لانه يوجب الشك في الاتيان
بالماهية التامة الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة فيها في الواقع ثم ولا يذهب عليك ان على ذلك
التقرير لا يصح القول بوجوب التفتيش على الماموم في مذهب الامام على مذهب الصحيحي بخلاف
مذهب الاعمي فانه لا دخل لكون الاسم موضوعا للصحيح في وجوب تفتيش الماموم عن مذهب
الامام فان بناء التفتيش على اشتراط الموافقة في الاجزاء والشرائط في صحة الاقتداء لا على كون
الاسم موضوعا للصحيح كيف وقد يقع الاختلاف بين القائلين بالوضع للاعم في الاجزاء والشرائط
لجواز ان يحصل العلم بجزئية شيء في الماهية او اشتراطها بشيء ببعض الادلة لا جرم لم يحصل
ذلك العلم للاخر لعدم الاطلاع على الدليل فالاول يحكم ببطلان صلوة الثاني فلا يجوز له
الاقتداء به فتم **اصل** من الاصول المعظمة والمطالب المهمة تحقيق ثبوت المفهوم للشرط
اي التعليق باداته وعدمه اعلم انه قد اختلفوا فيه على اقوال متشعبة واراء مختلفة فانكره
ونفاه جماعة منهم السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه وابن زهرة من اصحابنا والقاضيان وابو عبد
الله البصري من العامة ويظهر من السيد عميد الدين اختيار ذلك واثبته اخرون وهم الاكثرون
ظاهرا واقرب هذه الجماعة فيظهر من بعضهم مثل العلامة ره ان المفهوم انما هو التعليق بكلمة
ان من بين ادوات الشرط وظاهر جماعة وصريح اخرين انه لا يختص بهذه الكلمة بل يفيد كل ادوات
الشرط تلك الفائدة ثم افترق المثبتون فقال بعضهم بان الدلالة عليه وضعية وقال بعضهم
انها عقلية يعني ان العقل يحكم بان التعليق من البليغ لا بد ان يكون لفائدة احترازا عن العبث

والتكلم بما ليس فيه فائدة فان كانت له فائدة اخرى فنقول انه فائدة التعليق والا فنقول ان الفائدة
انما هي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ثم ظاهر جماعة من هؤلاء الجماعة انه لا يلزم ان يظهر له فائدة اخرى
يحكم بعدمها بالاصل ويقال ان الفائدة انما هي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ويظهر من بعضهم انه
يتعين تلك الفائدة اذا لم يجز فائدة اخرى ثم من القائلين بالمفهوم من يقول ان مفهوم
تعليق الامر بشيء على وجود شيء نهي المخاطب عنه عند عدمه والاكثرون ظاهرا على انه لا يجب
عليه ذلك عند عدمه ثم منهم من يقول بعموم المفهوم ومنهم من يقول انه مهمل في قوة الجزئية
وترجيح المسئلة يستدعي تقديم مقدمات الاولى ان الدلالة اللفظية الوضعية اما مطابقة او تضمن
او التزام وقد يسمى الاخيران عقلية نظرا الى لزوم الكل للجزء ولا بد في الالتزام من اللزوم العقلي
او العرفي والظاهر من المقطوع ان المعتبر فيه انما هو البين بالمعنى الاخص كما صرح به المنطقيون
ووجهه ظاهر فان البين بالمعنى الاعم لا يدل عليه اللفظ بل اذا حصل تصوره وتصور الملزوم يحصل
الجزم باللزوم والمعتبر في الدلالة اللفظية بحيث متى اطلق يفهم منه المعنى لا كونه بحيث اذا اطلق يفهم
منه المعنى نعم وقد يدل اللفظ الموضوع على معنى بالملاحظة الى الموضوع له ولامر خارج عن لفظ
موضوع اخر او حكم عقلي او اجماع ويسمى تلك الدلالة الدالة بالالتزام العقلي والدال على المعنى
على ذلك في الحقيقة مجموع الامرين ولا يريد الدلالة اللفظية الوضعية عنها لانه لا بد في الدلالة
من علاقة بين الدال والمدلول وليست علاقة بين اللفظ الدال والمدلول سواها وكلامه
المعرف على ما بينا ليست خارجة عنها فتم والثانية ان دعوى التبادر الذي من علائم الحقيقة
ويكون معلول الوضع انما يجدي في كلية المطابقة فلا يصح التمسك به في التضمن والالتزام لجواز ان يدعى
ان المراد ان المتبادر معنى هذا المعنى حرفه او لازمه ولا في التزام العقلي لان التمسك بالتبادر انما
هو لاثبات الوضع ولا في الالتزام العقلي لاحاجة اليه والثالثة انه لم يذهب احد ظاهرا الى ان مفهوم
الشرط من المعاني المطابقية كيف ولو ادعى ذلك يلزم ان يكون المنطوق بمعناه الاخر اي الرابعة ان

الشرط لغة غير الشرط اصطلاحا واصطلاح النحويين غير اصطلاح الاصوليين اذ كلام ان وما في معناها انما
يفيد تعليق الجزاء بالشرط بدلالة التبادر دون علية الشرط او سببيته او شرطيته للجزاء لا يخفى
ما يتبادر منها ولا انما يستعمل في كل واحد منها بل وفي غيرها لو قلنا بافادة السببية منها يلزم التزام الاشتراك
او التجوز وكلاهما خلاف الاصل نعم نقول وما قيل ان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون
سببا فانه يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح العرف كما يجوز ان يقال ان اعطيت في بلد من البلاد
فيقلد ولكنه بالنظر الى ظاهر الحال السبب ضعيف ويريد ضعفا انه اذا كان الاكرام سببا
يصح ادخال ان وما في معناها على احد السببين وتعليق الامر بالاكرام عليه من غير تجوز احدهما
لا بعينه بل انما يدخل على احدهما بعينه فتم اذا تقرر ذلك المقدمات فاعلم انه استدل المتقدمون تارة
بالتبادر ولم يطلع على الامر ظاهرا البيضاوي وبعض المتاخرين من اصحابنا وظاهر ان مراد المتمسكين
به من الدلالة غير المطابقة والالتزام العقلي كما بيناه في المقدمات ولا بد ان يكون المراد اما التضمن او
الالتزام اللفظي فان كان المراد الالتزام اللفظي كما صرح به بعض مشايخنا طاب ثراهم ففيه ما قررنا
في المقدمات ان حاصل ذلك الاستدلال ان المفهوم لازم بين بالمعنى الاخص للمنطوق وهو ممنوع
كيف واللزوم اما عقلي او عرفي والاول ما يمتنع انفكاكه عقلا والثاني ما يمتنع انفكاكه عرفا كما
لجود بالنسبة الى حاتم ومستند ذلك العلية وكلاهما مفقودان في المقام كيف لا يكون كذلك ولو
كان الاستلزام مختصا لما جاز تخلف المفهوم عن المنطوق لامتناع تخلف الملزوم عن اللازم وليس
كذلك فانه يتخلف عنه كثيرا وان كان المراد التضمن فالظاهر انه خلاف الاجماع فان الظاهر انه لم يذهب
احد الى ان مفهوم الشرط والصفة والغاية والعدد واللقب من المعاني التضمنية ولو ادعى انه مما
فساده وبطلانه واضح لعله مستغن عن البيان ومما يفسده ان المفهوم تابع للمنطوق ولا شيء
من المعاني التضمنية تابعا للجزء الاخر فتم ومنها ان جماعة من الاصوليين ان المنطوق اقوى من
المفهوم ولا شيء من المعاني التضمنية اقوى من الجزء الاخر ومنها ان الدال على المعنى في المنطوق الجزاء

وعلى المعلق عليه الشرط وعلى التعليق اداه ولم يضع شيء منها للمعنى المركب الذي يكون المفهوم جزؤه
وهو ظاهر ولو كان المراد ان التعليق على الشرط سبب عادة عن امر وهو تارة انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وتارة غلبة الشرط وحضوره في الذهن وتارة اولوية المسكوت عنه بالحكم وتارة عدم الحاجة الى
التعرض له اما للعلم بحكمه او للجهل به او احتراز من الاسباب والزامات المنطقيين في القياس المستثنى
ان اثبات المقدم يفيد اثبات التالي واستثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي واذا ظهر
سبب التعليق فلا كلام فيه واما اذا لم يظهر له سبب فاظهر الاسباب وما يتبادر منها الى الذهن نظرا
الى الغلبة انتفاء الحكم عند انتفائه فالتعليق يدل عليه دلالة عقلية محضة بتلك الجهة المستندة
الى العادة ولكنها ضعيفة لكان له وجه وتارة بان قولنا القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في
العرف مجرى قولنا الشرط وفي وجوب اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء وجوب الاعطاء
عند انتفاء الاكرام قطعا فيكون في الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة عرفا يتم المدعى وظاهر ان معنى
الادوات المعهودة ليس الشرط الاصولي بل كالسبب الاصولي كما ذكرنا في المقدمات كيف يكون معناها
الشرط وهو في الاصطلاح ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء
من المناسبة في ذاته بل في غيره وتارة بما اشرنا اليه في علي بيان لا حق الذي ان التعليق فائدة فاذا ظهرت
فائدة اخرى غير انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فهي الفائدة والا فالفائدة انما هي انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وفيه ان عدم ظهور فائدة اخرى لا يصير سببا للحكم بان الفائدة انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
او نسبة الفوائد الى التعليق على السواء ولعل لذلك قيل انما الحكم بان الفائدة هي انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط اذا لم يجوز ان تكون الفائدة شيء اخر وقد اورد عليه انه خلاف ح ان الفائدة انتفاء
الحكم الا ان يجوز احد اللغوي على الحكم فذلك خروج عن محل النزاع وعلى الاستدلال ان المدعى
اثبات الحقيقة حتى يجدي في موضع الشك كما هو المعهود في هذا الفن في السنة القائلين
بالحجية وفيه نظر اما في الايراد الاول فلان المنكر لعله يقول بان مفهوم الشرط من قبيل مفهوم اللقب

كما ان المنكر

كما ان المنكر مفهوم اللقب لا يرد عليه انه يجوز اللغو على الحكيم فكذلك لا يرد على المنكر مفهوم الشرط
واما في الايراد الثاني فلانه يمكن منع ان المدعى اثبات الحقيقة لجواز ان يكون المدعى فهم مراد المتكلم
من كلامه بحسب الظاهر سواء كان بالدلالة اللفظية او العقلية وكما يمكن تاصيل اصل في الدلالة اللفظية
كذلك يمكن في الدلالة العقلية كما ذكرنا ويمكن توجيه الاستدلال بما ذكرنا في دليل الاستدلال بالتبادر
ايضا المنكرون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يكون ثبوت مسببه شرطا اخر ولا
يخرج ان يكون شرطا اخر ان انفهام احد الجلسين الى الاخر شرح في قبول شهادة الاخر كما ذهب
عنه انفهام الزنين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ان يثبت بدليل في
الجواب ظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية لكن المستدل به تمسك في نفي الحجية باحتمال التاثير
فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان احتمال الاعتراض المستدل
بالظواهر والاستدلال في الاثبات والاحتجاج فتقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم
تعلق سبب اخر اصل عدمه لا يبقى الا هذا بناء بان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا
اللفظ في محل السكوت وهذا الدليل من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانفهام اصالة عدم تعدد
السبب لا يقال ان التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك لا يحتمل
هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يقتضي الحمل
والا لما كان التمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر
كالمثال المذكور فح نقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الفك في الامر الوجوب العيني فاذا
ورد امران متضادان في محل واحد فحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها
حقيقة في العيني وفيه نظر فان مبنى ذلك ان الدلالة لفظية وقد ظهر فساده انتهى ولقائل في الجواب
ان الدلالة عقلية وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط اظهر الفوائد فيحمل عليه عند الشك كما ذهب
اليه جماعة من المحققين مثل المقدس الاردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة وشارح الدروس

ظاهر ارجحيتهم امرتهم وما يدل على فساد كون الدلالة لفظية وصحته انه اذا كان الشرط وارد امورد الغالب
لا يفيد انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بل خلاف اجود وذلك من المنطقية لا جائزة الحقيقة اذا ظهر لك
جلية الحال فاعلم ان الفائدة الظاهرة في التعليق بالشرط فيما كان الجزاء جملة خبرية انما هي سلب المحمول
عن الموضوع عند انتفاء الشرط فالمنطوق والمفهوم حينئذ عبارتان عن جملتين خبريتين احديهما ايجابية
والاخرى سلبية وفيما كان الجزاء جملة انشائية فان كان امرا ايجابيا فالظاهر ان الفائدة الظاهرة انما هي
الوجوب عند انتفاء الشرط دون الحرمة وان كان نهيا تحريميا فالفائدة الظاهرة انما هي انتفاء التحريم عند
انتفاء الشرط دون الوجوب وان فائدة التعليق بكلمة ان اذا كانت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فالظاهر
ان الغالب انتفاء الحكم بطريق العموم فلو وجد بانيانه فهو يكشف ان الفائدة عند المتكلم كانت انتفاء
الحكم بطريق الجزئية وهذا ليس تخصيصا بل من قبيله فان التخصيص قصر اللفظ الدال على العموم على بعض
مدلوله وقد يستدل على عموم المفهوم بانه لو لم يكن عاما لزم الاهمال المستلزم لخلو الكلام عن الفائدة وهو
لا يناسب الحكيم ويندفع بمنع اللزوم وان المقصود بيان حال المفهوم مطلقا سواء كان في كلام الحكيم او في
كلام غيره فتدبر واذا كان التعليق بما يفيد العموم فيظهر من المصنف انه لا يفيد العموم لانه قال في رد
الاستدلال على منع استعمال سؤر غير ماكول اللحم بما رواه عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عما يشرب
منه الحمام فقال كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب اذا سلمنا كون المفهوم المذكور اي مفهوم التعليق
الوصف حجة يكفي في دلالته مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق وهنا الحكم الثابت
للمنطوق الوضوء بسؤر ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه ولا
يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب عنه والاخر لا يجوز فان لا انقسام
حكم خالف لاحد القسمين وفي نقل ابن حجر فان ما لا يؤكل لحمه منه الكلب والخنزير ولا يجوز الوضوء
بسؤرهما كما شرح والشافعي يجوز داود وعليه صاحب المعالم بان زمن حجية المفهوم يقتضي كون
الثابت للمنطوق منفيا عن غيره على النطق والمعنى بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما يتحقق فيه

القيد المعتبر

القيد المعتبر شرطا او وصفا ما جعل متعلقا له ويعبر محل النطق ما ينتفي فيه القيد من ذات المتعلق ولا
يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما الى كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق
هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وعبر محل النطق ما انتفى
عنه الوصف وهو عبارة عن غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق عنه يقتضي
ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز قال وذلك واضح وان قدر عروض اشتباه فتوضح بالنقل الى المثال
المشهور الذي اشار اليه الشيخ اعني قوله في سائمة الغنم الزكوة فانه على تقدير اعتبار فيه بدلا على
نفي الوجوب في معلق الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه بتقريب ما ذكرناه ان التعريف في الغنم للعموم ومن
متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم الثابت له وجوب الزكوة
فاذا فرضنا زوال الوصف على النفي عن غيره كان مقتضاه هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع
الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن كل معلوف من الغنم انتهى واعلم ايضا
ان التعليق اذا كان بلفظ ان وما في معناها لا يفيد تكرار الجزاء بتكرر الشرط سواء كان الجزاء امرا او خبرا
خلافا لمن يقول بدلالته على التكرار وبعض من يقول بدلالته على طلب الماهية وذلك لان العرف
لا يفهمون منه التكرار ولو قال ان جاءني زيد اكرمه وجاءه مكررا واكرمه مرة لا يكذبه العرف ولا يستبعد
الى خلف الوعد وكذلك في الوعيد بل قد يتعلق الذم عرفا بالتكرار كما اذا قال لعبده ان دخلت السوق
فاشتر اللحم فكرر الشراء بتكرار الدخول او ان دخلت الدار اضربك فكرر الضرب بتكرار الدخول
ولان كلمة ان ليست من اداة العموم فلو افادت التعليق بتكرار الجزاء بتكرار الشرط يلزم ان يكون
من اداة العموم وهو خلاف المفهوم منها عرفا بل والاتفاق ظاهرا فان قلت لو لم تفد العموم لغة فالمعلق عليه
فرارا من الاجمال المنافي للحكمة قلت انما تقتضي الحكمة الحمل على العموم لو افادت تعليق الجزاء بفرد غير
معين من افراد الشرط لا اذا افادت تعليقه بماهية الشرط فانه حينئذ يجب الجزاء على وجود الماهية وهي
تفيد التعليق بالماهية فان تعلق الشرط ما خوذ من المصدر الخالي عن التنوين واللام والاضافة

يمكن ان يقال ان وجوب الاكرام في قولنا ان جاء زيد فاكرمه عند مجيئه الاول انما في وفيما بعد ذلك منتفي
بالاصل فتم فان قلت ان كلمة ان في المثال المذكور تفيد ان مجيئه المجيء سبب وعلة لوجوب الاكرام
وليس موجود في المثال المتنازع فيه قلت لا تتم افادتها السببية والعلية فان المفيد لها فيما كان
الشرط علة انما هو امر خارج عن اللفظ وهو الحكمة ولا حكمة ثمة فلا تتم انه تفيد ان مجيئه المجيء علة لوجوب
الاكرام مطلقا بمعنى انها تفيد كلما تحقق المجيء تحقق وجوب الاكرام ولو الف مرة بل انما تفيد علية المجيء
للاكرام في المرة الاولى ثم قد يكون مجيئه الشرط علة لوجود الجزاء مطلقا فيما نحن فيه انما يفيد التعليق على
سبيل التعيين من اداة ان الشرط مثل كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما جاء زيد فاكرمه
وقال العلامة طاب ثراه ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة وان الظ
انه اذا كان اداة الشرط في الكلام من اداة العموم فقد يكون المقصود انما هو تكرار الجزاء بتكرار الشرط مثل
كلما جاء زيد فاكرمه لا انتفائه عند انتفائه فلو يقال وان الظاهر ان اذا من ادوات الشرط تفيد العموم
عرفا مثل قوله تعالى اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله واذا قمتم للصلوة فاغسلوا وقول الشاعر اذا قالت
حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام وان العموم فيه يتصور على قسمين احدهما ان الشرط المتعدد كلما
وقع يتبعه الجزاء مثل اذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها كاذبة الثاني انه كلما وقع الشرط وان كان النهار
يترتب عليه الجزاء مثل كلما طلعت الشمس فالنهار موجود يعني لو طلعت الف مرة فلا يتخلف عنه وجود النهار
والفرق بين القسمين واضح والاشكال انما هو في ان اداة العموم من ادوات الشرط حقيقة في القسم الاول
او الثاني او مشتركة بينهما معنى او لفظا ولا يبعد القول بانها حقيقة في القسم الاول فتم ثم من يقول بان
اذا ليست باداة العموم لعله يقول انما تكون اداة العموم اذا كانت تفيد العموم نظرا الى الحكمة لان الغرض من وضع
الالفاظ انما هو التفهيم والاجمال يخل به فلا بد من حمله على بعض معين او العموم والاول يستلزم الترجيح
بلا مرجح فتعين الثاني **اصل** اعلم ان حال العبد بالنسبة الى تكليف سيده لا يخلو عما تقرر
لك وهو انه تارة يعلم انه كلفه بتكليف وتارة يظن ذلك وتارة يشك فيه وتارة يعلم انه لم يكلفه بشيء

وتارة يظن ذلك

وتارة يظن ذلك فاحوال العبد بالنسبة الى تكليف سيده خمسة لا يخلو لثاني الرابع وكذا في الثالث والخامس اذا تعذر
عليه الاستعلام من سيده والا فيمكن القول بوجوب السؤال عنه في صورة الشك واما الاحتمال الاول اعني
صورة العلم بالتكليف فاما ان يعلم فيه تفصيل ذلك مثل ان يعلم انه الوجوب او الحرمة او الاستحباب او
الكراهة او لا يعلم ذلك وفي صورة عدم العلم به اما ان يظن انه الوجوب او الحرمة او غيرهما او لا يظنه انه يعلم بل
يشك فيه فالاحتمالات فيه ثلثة واما الاحتمال الثاني فاما ان يظن انه الوجوب او الحرمة او غيرهما
او لا يظن شيئا منها بل يشك فيه فالاحتمال فيه اثنان ثم في صورة العلم بالتكليف تفصيلا وهو
الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلثة التي في الاول من الاحتمالات الخمسة فاما ان يعلم انه الوجوب
او الحرمة او الندب او الكراهة وعلى التقادير اما ان يعلم ان المكلف به الشيء الفلاني او لا يعلم
ذلك بل يظن الشيء الفلاني او لا يظن انه يعلم بل يشك فيه فالاحتمالات التي في الاحتمال الاول
اثنا عشرة وعلى كل من الاحتمالات الاثني عشر اما ان يكون المكلف به فردا يقيني الفردية وظني
وشكي الفردية او يكون فرده منحصرا في قسمين او في قسم واحد فالاحتمالات التي في الاحتمال الاول
من الاحتمالات الثلثة التي في الاحتمال الاول من الاحتمالات الخمسة الابتدائية اربعة وثمانون احتمالا
وعلى جميع الاحتمالات اما ان يتمكن من الوصول الى سيده او من يخبر عنه خبرا يوجب العلم او لا يتمكن منه
وفي تمكن الاول في الاحتمالات اذا تعذر الوصول الى السيد من يخبر عنه خبرا يوجب العلم لانه المقصد
الاهم وان كان التمكن فيها اما يتمكن من الوصول اليه او من يخبر عنه خبرا مفيدا للعلم محتاجا اليه في
تلك الامور فان اتم بالنسبة الى المقلد الذي يتمكن من الوصول الى المجتهد الجامع لشرائط الفتوى
والاستفتاء او من يخبر عنه خبرا مفيدا للعلم فان كان يعلم انه الوجوب ويعلم انه الشيء الفلاني
وكان له افراد ثلثة اعني يقيني الفردية وظني الفردية وشكي الفردية فالواجب عليه ظاهرا انما هو الاتيان
بما يعلم انه فرد للمأمور به ولا يجوز له في مقام الامتثال الاتيان بما هو شكوك الفردية بانتفاء العقاب
ظاهرا ولا بما هو ظني الفردية من الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية بالعقل فانه يحكم الاقدام

بالاتيان من معه الفرد ومع التمكن من الاتيان بما ليس فيه فرد والشرع اعني ما صدر عنهم ع انه يتقيد
اليقين الا بيقين مثله ثم فان قلت ان اشتغال الذمة بفرض من الفرد اليقيني ليس يقينا فلا يجب الاتيان
به لتحصيل البراءة اليقينية وخلاف قضية الاصل بل القدر اليقيني من الاشتغال انما هو الاشتغال بالقدر
المشترك بين ما هو يقيني الفردية وظني الفردية قلت فحاصل من يقول في منع جواز الاتيان بالفرد المشكوك
فكذا ان اشتغال الذمة بالقدر المشترك بين الفرد اليقيني والفرد الظني من حيث اشتراكه بينهما خلاف مقتضى
الاصل وليس يقينا حتى لا يجوز الاتيان بالفرد المشكوك ولا يبرء الذمة يقينا بل القدر اليقيني من الاشتغال
انما هو الاشتغال بالقدر المشترك بين ما هو يقيني الفردية وظني الفردية ومشكوك الفردية وحل الشبهة
والاشكال ان اشتغال الذمة بالقدر المشترك بين ما هو يقيني الفردية وظني الفردية ليس يقينا كما ان الاشتغال
بالقدر المشترك بين الثلاثة ليس يقينا كيف ولو كان الاشتغال بالقدر المشترك بين اليقيني
والظني يقينيا لكان كل من اليقيني والفرد الظني يقيني الفردية ولم يكن احدهما يقيني الفردية والاخر
ظني الفردية والمفروض ذلك وكذلك اشتغال الذمة بالقدر المشترك بين الثلاثة ليس يقينيا بيان
ما ذكر بل الاشتغال اليقيني انما هو الاشتغال بامر معلوم يعلم ان ذلك الشيء فرد ويظن ان ذلك
الشيء الاخر فرد وذلك في فردية الثالث بمعنى ان الماهية المامور بها مجمل بين امور الثلاثة
تكون احد الافراد المذكورة فردا لها على جميع الاحتمالات واحدها فردا لها على التقدير بين ثنائها واحدها
فردا لها على تقدير واحد والمراد بالفرد اليقيني الاول وبالظني الثاني وبالمشكوك الثالث وح يجب
الاتيان بالفرد اليقيني لانه لدعوى ان الطلب وارد عليه فهو صحيح يدفع بالاصل لان التكليف
المتعلق بمثل هذه الماهية انما يقتضي الاتيان بالفرد اليقيني لان التكليف اليقيني يستدعي البراءة
اليقينية وتحصيلها موقوف على الاتيان بذلك الفرد فيكون واجبا ثم اعلم ان المراد بالفرد اليقيني
الذي قلنا بوجوب الاتيان به انما هو الفرد المتميز في الوجود عن الفرد الظني والشكي بحيث لا يكون
من اجزائه في الخارج كالصلوة الجامعة للاجزاء اليقينية والاجزاء الظنية والاجزاء الشكية وذلك

مثل الماء الصافي فان فرده الظني عليه الماء احتمالا مرجوحا ليس من اجزائه الخارجية وكذلك فرده الشكي
اعني المخلوط بالتراب الذي يدخل فيه الاجزاء الخارجية اليقينية والظنية والشكية وبالفرد الظني
ما يدخل فيه الاجزاء اليقينية والظنية وبالشكي ما يجامع الاجزاء اليقينية فقط وكل هذه الاجزاء موجودة
في الصلوة وفي مثل الصلوة اذا تعلق الامر بالفرد لا يقول بوجوب الاتيان بما يجمع الاجزاء اليقينية والظنية
والشكية بل انما نقول بوجوب الاتيان بما ليس فيه شكية لان الحكم باشتغال الذمة خلاف الاصل بل
لان القول به يوجب العسر والحرج المنفيين فان قلت ان اليقين باشتغال الذمة لو استدعى
البراءة اليقينية في مثل الامر بالماء فانما هو لعدم صدق الامتثال بدونها عرفا او الامر الجزئي لا
عقلية او شرعية فهو يستدعي هنا لعدم الفرق ثم لو استدعى هنا ذلك يجب الاتيان بالاجزاء
الموهومة ايضا لانه بدونها لا يحصل القطع بالبراءة كيف والقطعي ينافي الاحتمال قلنا في دفع الاجزاء الاخيرة
انا انما نقول بوجوب الاتيان بالفرد اليقيني فيما يكون من قبيل المجملات واللفظ بالنسبة الى الاجزاء
الموهومة ليس مجملا فانها بينة العدم فان المراد بالمبين في مقابل المجمل ما يكون ظاهر الدلالة لا قطعي
الدلالة ولفظ الصلوة بالنسبة الى الاجزاء الموهومة ظاهر الدلالة في عدم دخولها فيها والامتثال
في المبين انما هو بالاتيان بما هو ظاهر اللفظ لقيام الحجة على حجية ظواهر الالفاظ فتدبر وفي دفع الايراد
الاول ان اشتغال الذمة بشيء يقينا انما يستدعي تحصيل البراءة اليقينية اذا لم يمنع منه مانع ولا يكفي
بالفرد الظني ايضا وهو في مثل الامر بالصلوة موجود فان تحصيلها فيه يوجب العسر والحرج وقد نفى
هما الشارع المقدس وبيان ذلك ان العلم باشتغال انما يستدعي العلم بالامتثال لو لم يكن
مانع لقضية العقل الا ترى ان بناء العقلاء في مقام الامتثال على تحصيله والشرع لنفيه لا تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر وتوهم انه يستدعي الامتثال ولا يعتد في الامتثال
عرفا الا على الموافقة لعلمه ضعيف اذ لم يصدر لفظ الامتثال عن الامر حتى يكون يعتبر فيه العلم
ومع ذلك انه لم يدخل العلم في الموضوع كما قررنا في محله وفرد هنا لو كان العلم معتبرا لكان

يصح سلبها عما يتعلق به العلم فانه بعيد في على غير المعلوم انه ليس بمعلوم وليس كذلك فانه لا يصح سلب
الامتثال عن المشكوك فضلا عن المظنون بل يقال فيه انه امتثال ظاهرا ولكن لمانع ان يمنع قضاء العقل
به قضاء قطعيا وكون بناء العقلاء عليه على سبيل الحتم والالزام ثم قال فان قلت اذن البين عند العقل
انه مهما يمكن الاخذ بالعلم لا يجوز الاخذ بالظن لانه لم يأس منه من الفرد قلت لا نسلم ان التجنب عن الفرد
الوهمي لازم بحكم العقل كيف ودار العالم على الظنون سيما اذا كان المعلوم موهوم الارادة فلو سلم رجحان
تحصيل العلم بالامتثال اذا كان ممكنا فانما يسلم فيما امكن تحصيل العلم بالاتيان بما في نفس الامر بخصوصه
كما اذا امكن العامي من السؤال عن المجتهد فيسلم وجوب السؤال عنه وعدم جواز السؤال عمن يفيد
حجية الظن لا في غيره كما فيما نحن فيه وكذلك لمانع ان يمنع دلالة الرواية منعا لشمولها محل النزاع مع ان
التمسك بها موقوف على ان يكون المراد بالشك المعنى الشامل للظن والا لم يصح التمسك بها على
عدم الاكتفاء بالظن في مقام الامتثال وهو خلاف ظاهر الشك مرارا وليس التجويز فيه اولى من التجويز
في اليقين الاخر ثم قال لقائل ان يقول انه يعتبر الظن في الشرعيات خصوصا في العبادات في الجملة من حيث
انه ظن بدون ملاحظة امر خارج من نفي العسر ونفي الضرر وغير ذلك وعن ابي الصلاح ان الشرعيات
مبنية على الظن وفي الذكرى في مسئلة الشك في الطهارة بعد اليقين بها تنبيه قولنا اليقين لا يرفعه
الشك لا يعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك مزيدا ان الشك في احد
النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي كان في الزمان الاول لا يخرج من حكمه بالشك
في الزمن الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن
عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى وفي الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد اذا تعارض الاصل
والظن فان كان الظن حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير
اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة والقرائن او غلبة الظن وفي ذلك
فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاغلب وتارة يعمل بالظن ولا يلتفت الى هذا الاصل

وتارة يخرج في المسئلة خلاف انتهى وبالجملة تقديم الظن على الاصل في الجملة موضع وفاق ظاهرا فيسقط
التمسك بالرواية على وجوب تحصيل البراءة اليقينية فانما لو نقل بان الاكتفاء بالفرد الظني في مثل
الامر بالصلوة من تقديم الظن على الاصل نقول ان الرواية على تقدير عمومها من قبيل العام المخصص
بالمجمل وهو لا يكون حجة بل نقول ان بين القائلين عموما وخصوصا من وجه ولم يكن تقديم قاعدة
تقديم الظن على الاصل ارجح لم يكن مرجحا فيسقط التمسك بالرواية على وجوب الاتيان بالفرد
اليقيني فتدبر ويمكن ايضا منع وجوب الاتيان بالفرد اليقيني في مثل الامر بالصلوة استنادا الى
الاصل كما هو المشهور بالمعروف بين الاصحاب ره وذلك لان الاتيان بالفرد اليقيني في مثل
الامر بالصلوة منوط بالاتيان بشيء زائد في الصلوة ممتاز في الوجود عن غيره من الاجزاء و
الاصل براءة الذمة عنه ويمكن المنع ايضا استنادا الى عدم الجزئية والقول بان التمسك بالاصل
في مثل الصلوة عن المهيات المخترعة انما يصح على القول بان الاسامي وضعها للاعم من الصحيحة والفاسدة
دون الصحيحة خلاف التحقيق واعلم انه من قبيل الشك في الجزئية الشك في الشرطية بعدما
علم الاشتراط في الجملة وكان الشرطية بالنسبة الى بعض معلومة وبالنسبة الى بعض مظنونة
وبالنسبة الى بعض مشكوكة والقول بالفرق بين الشك في الجزئية وبينه في الشرطية ضعيف
اللهم الا ان يكون الفارق قائلا بان الصلوة اسم للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء والاعم بالنسبة
الى الشرائط فتأمل ثم على تقدير وجوب الاتيان بالفرد اليقيني في مثل الامر بالصلوة اذا تعذر
ذلك بسبب كثرة التكاليف بحيث لا يسع الزمان للاتيان بالفرد اليقيني في جميعها امكن القول
بجواز الاتيان بالفرد الظني ح ومنع ذلك والقول بالتخيير يعني انه ح يجب عليه الاتيان با
لفرد اليقيني في بعضها وترك بعضها وهو في الاتيان والترك مخير ولكن لا يصدر مثل ذلك
عن الله سبحانه ومع لانه قبيح ان يأمر السيد عبده الذي لا يقدر على الوصول اليه او في من
يخبر عنه جزما بفقد العلم بتكليفات حقيقية لا يتمكن من الاتيان بها على وجه تحصيل العلم بالامتثال

لفيتي او فان الا ان يجوز له الامتثال الظني فليتامل ويظهر مما قررنا ما اذا كان له فرد يقيني وظني
او فرد يقيني وظني وشكي واما اذا كان له فرد ظني وفرد شكي فلا محيص له عن الاتيان بالفرد الظني
ولا اشكال فيما اذا كان له فرد علمي خاصة او ظني خاصة واما اذا كان له فرد شكي خاصة فالظاهر
انه يجب عليه الاتيان به لو كان متعذرا فان كان متمكنا من الاتيان بما يحصل به العلم بالاتيان
بالمامور به بان ياتي بجميع الافراد المشكوكة يجب ذلك والا فان كان متمكنا من الاتيان بما يحصل
به الظن يجب ذلك ايضا والا فهو مخير في الاتيان بايهما شاء وان كان يعلم انه الواجب ولكن
لا يعلم انه الشيء الفلاني بل يظنه ذلك فالواجب عليه الاتيان بما يعلم انه فرد لذلك الشيء
فيما اذا كان له فرد يقيني وظني وشكي او يقيني وظني او يقيني وشكي والاتيان بالفرد الظني
اذا كان له فرد ظني خاصة او هو مع الفرد الشكي وبالفرد الشكي اذا كان مخيرا فيه على التفصيل المذكور
والقول بانه لا يجب عليه شيء لانه لا تكليف الا بعد البيان كما حكم به العقل والشرع مدفوع
بانه خلاف ما فرضناه او لا وهو انه يعلم انه الواجب عليه سيده شيئا والعلم الاجمالي كاف
في التكليف فليتامل وان كان يعلم انه طرفه ويعلم انه الشيء الفلاني وكان له افراد ثلثة العلمي
والظني والشكي فالذي يجب عليه الاجتناب عنه انما هو الفرد اليقيني لاصالة البراءة عن وجوب
الاجتناب عن غيره وكما جاز منها امتثال الذمة بالاجتناب عن امر يعلم ان ذلك الشيء فرد له
يقينا وذلك الشيء فرد له ظنا وذلك الشيء فرد له شكا فانه لا يثبت الا وجوب الاجتناب
عما هو فرد له يقينا فان قلت ان المقتضي لوجوب الاتيان بالفرد اليقيني في جانب الامر يمثل
المانع موجود في جانب النهي ايضا وهو يقتضي هنا الاجتناب عن الافراد كلها سواء كان فرديته
علمية او ظنية او شكية قلت انه كيف ولا يمكن التمسك باصالة البراءة عن الفرد اليقيني
في جانب الامر بخلاف النهي فانه يجوز التمسك بها في الفرد الظني والشكي ولو سلمنا
وجود المقتضي فيه ايضا نقول هنا بوجود المانع فليتامل وقد يقال بوجوب الاجتناب عن الفرد الظني

ايضا لوجوب

ايضا لوجوب دفع الضرر المظنون عقلا وقد يقال بوجوب الاجتناب عن الفرد الشكي ايضا لان البراءة اليقينية
الواجبة لا تحصل الا بالاجتناب عنه ايضا وفي القول الاول ان القدر المسلم من وجوب دفع الضرر
المظنون انما هو في غير الشرعيات فلا نم ذلك في الشرعيات لان الله تعالى يريد بنا اليسر ولا يريد بنا
العسر ويريد ان يخفف عنا وانه ليس في الدين من حرج ودل الاخبار الدالة عليها منها ما روي
عن الصادق عليه السلام كل شيء فيه حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك فان قلت ان الاخبار
انما وردت في شبهة الحكم قلت لو لم تكن مخصوصة بشبهة الموضوع وما يكون فيما نحن فيه لم تكن مخصوصة
بشبهة الحكم وفي القول الثاني ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية مما ممنوع فيه هذا كلام في التكليف
اليقيني بالنسبة الى افراد المكلف به بحسب العلم والظن والشك ولا باس علينا ان نتكلم
في التكليف بالنسبة الى الافراد النادرة اعلم انه قد شاع واشتهر ان المطلق ينصرف الى الفرد الغالب
الشائع وقد يرد عليه ان علة الانصراف اليه اما غلبة الاستعمال فيه فيه مضافا الى منع غلبة
الاستعمال فيه بخصوصه كيف ونعلم الاستعمال فيه كان نادرا ان المراد بالغلبة ان كان الغلبة
التي بحيث صار اللفظ الموضوع للمعنى العام بحسب اللغة حقيقة فيه عرفا فليس بمسلم
وليس بالمتيقن فامده عليه كما هو ظاهر الممسكين به بل بعبارة اخرى اقرب من ان الاصل في
الاستعمال الحقيقة بل من تقديم العرف على اللغة اذا كان في كلام الشارع او بعض الائمة عليهم السلام
وقد خالف في المحول ابن جني ظاهرا وفي الثاني جماعة فالنزاع فيه يرجع الى النزاع فيما قررنا حقيقة
وليس لك ظاهرا فانا نرى الاحتجاج والتمسك به من لا يقول بتقديم العرف على اللغة وانه
يبقى تخصيص المطلق بالذكر بلا وجه وان كان المراد بها دون تلك المرتبة فاما ان يكون المراد
انها بلغ مرتبة الاشتراك فالمدعى اذا غلب اللفظ في المعنى المجازي بحيث صار بمنزلة المشترك
بالنسبة الى معناه الحقيقي والمجازي ينصرف الى المعنى المجازي من جهة الغلبة كانصراف اللفظ
المشترك الى احد المعنيين اذا غلب استعماله فهو ليس بمسلم ايضا ولو سلم فليس اصلا براسه

وفائدة عليحده انهم كما هو ظاهر المتمسكين به بل عبارة عن الاصل المذكور والنزاع فيه يرجع الى النزاع
فيه ولو سلم صيرورة اللفظ بسبب غلبة الاستعمال في المعنى المجازي بمنزلة المشترك بالنسبة الى
المعنى الحقيقي والمجازي فلو لم يكن المشهور عدم مدخلية الغلبة في تقديم احد معنيي المشترك لم يكن
تقديمه على الاخر بسبب الغلبة مشهورا ظاهرا وبالجملة انه قد تمسك به من لا يقول بهذا الاصل
واما ان يكون المراد انها بلغ الى مرتبة المجاز المشهور فليس بالمتمر ايضا اصلا مستقلا بل عبارة عن
تقديم المجاز المشهور على الحقيقة ومع ذلك فيه ان المجاز المشهور قد نفاه بعض الاصوليين والمشتغلين
قد اختلفوا في تقديمه على الحقيقة على اقوال وان لم يبلغ الى هذه المرتبة ايضا فلا خلاف ظاهر في
اصالة الحقيقة واما غلبة الفرد بحسب الوجود بمعنى انه ينصرف المطلق اذا اطلق الى ما غلب وكثر
وجوده في الخارج من افراده سواء غلب استعماله فيه ام لا لانه اكثر حضورا في البال فيه ان المراد بالانصراف
اما لزوم حمل اللفظ الموضوع للمعنى العام عند الاطلاق على الفرد الغالب الشائع فيه
انه مجاز اذ هو من قبيل استعمال العام في الخاص من حيث خصوصيته ولا ريب في مجازيته وهو خلاف
القاعدة المقررة من ان الاصل في الاستعمال عند التجرد عن القرينة الحقيقة فان قلت ان الشيوع والغلبة
صارفة للفظ عن الموضوع له قلت انه تم جدا كيف لا يكون ممنوعا ويعتبر في القرينة الصارفة ان يكون المتكلم
ملتفتا اليها وناصبا لها للصرف عن المعنى الحقيقي فانه لولا ذلك لم يكن المتكلم مستعملا للفظ في غير ما
وضع له فلم يكن اللفظ مستعملا في غير ما وضع له والمجاز انما هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لانا
نفهم من غير ما وضع له والشيوع والغلبة ليستا بتلك المنزلة ولعل القول بمجازية المطلق حين الاستعمال
في الغالب الشائع مطلقا لم يذهب اليه احد ويتوجه عليه ايضا فضلا عن المنع انه يجب عليه حمله على الغالب
في المعنى ايضا بل وفي الاخبار ايضا وهو لا يقول به ظاهرا واما انه يجب غلبة الفرد وشيوعه بحسب الوجود
فهو محصل للمخاطب شك في ارادة الموضوع له اي الفرد الشائع واليقين بالتكليف انما يقتضي الاتيان
بالفرد الغائب لانه المحصل للبراءة اليقينية فالحمل على الغالب انما هو من طريق الفقاهة دون الاجتهاد

فيجب ان اراده المتكلم

فيجب ان اراده الفرد الشائع من اللفظ الموضوع للمعنى العام انما هو بطريق المجاز ولزوم نصب
قرينة منصوبة للصرف عن المعنى الحقيقي وليس في حمل التزاع على الشيوع والغلبة وقد عرفت انهما ليستا
بتلك المنزلة فاحتمال ارادة المعنى المجازي اعني الفرد الغالب في المقام باطل وهو لا يقاوم القاعدة الممهدة
من اصالة الحقيقة كيف والاحتمال الصحيح لا يقاوم بها وجوده فان قلت انا لا نسلم اصالة الحقيقة لو ادعيت
على وجه الكلية حتى فيما يكون المجاز مرجح مثل ان يصدر اللفظ من متكلم غالبا بالمجاز او غير ذلك وفيما
كان المعنى فرد غالب وغير غالب وصدر اللفظ الموضوع للمعنى المذكور عن السيد في مقام الامر قلت
نسلم ان الظن باستعمال اللفظ عدم جواز التمسك باصالة الحقيقة في كلام من يتكلم غالبا بالمجاز غالبا
فان المراد اصالة الحقيقة ان الظن باستعمال اللفظ الحقيقة اما بجهة الغلبة او بجهة اصالة عدم القرينة
الصارفة فعلى الاول يمكن التمسك بها في نفي المجازية في اللفظ الصادر ممن يتكلم غالبا بالمجاز لا
لاجل ادعاء غلبة الحقيقة في كلام ذلك المتكلم وادعاء الغلبة في كلام غيره لا يقاوم غلبة المجاز التي
في كلامه فان الظن الشخصي يقدم على الظن النوعي وكذا لا يمكن التمسك بها في نفي المجازية فيه على الثاني
ايضا لانها صارت مغلوبة بغلبة المجاز في كلامه الا ان يقال ان الغالب في كلامه انما هو المجاز مع القرينة
الجلية اي ان القدر المسلم من حجية اصالة عدم القرينة في كلام ذلك المتكلم
لا يفيد الظن بارادة المعنى الحقيقي فتدبر واما في مقام امر السيد لعبده فلا نزاع لمنع الاصل المذكور
مستندا بل لا نزاع بين الامر وغيره فرقا فما يقتضي حمل اللفظ على معناه الحقيقي في غير مقام امر السيد
لعبده فهو مقتضي حمله عليه فيه ايضا وكما لا يلتفت الى الشك البدوي الابتدائي وان كان مستندا
الى امر صحيح توهمي ويدفع بالاصل كذلك لا يلتفت اليه ان كان مستندا الى امر باطل توهمي فتدبر فان قلت
انه من المقرر في الاذهان السليمة انه اذا ورد امر العبد في مقام الامتثال في امرين يحصل
باحدهما الامتثال يقينا ولا يحصل بالاخر كذلك يجب عليه الاتيان بما يحصل به الامتثال يقينا قلت
ان تلك القاعدة ليست مسلمة كيف ويحكم بها العقل بلزوم عدم جواز التمسك بالظن في الامور

الشريعة مطلقا وفساده غير خاف على ذي سكة فضلا عن ارباب الفضيلة ولعله يخفى على الاخباري
الذي يذهب من غير روية والحاصل انه لو تمسك من يحمل المطلق على الفرد الغالب باجمال اللفظ
فانا نمنعه وندعي انه بالنسبة الى القدر المشترك بين الغالب والنادر مبين كما هو مقتضى الاصل
لو تمسك بان التكليف اليقيني يستدعي تحصيل البراءة اليقينية ولا يكتفي فيه بالبراءة الظنية ولو كانت
مستندة الى الاصول والقواعد فلا يجزي عليه اصولي بل ولا اخباري صاحب فطانة وبصيرة ثم
ويمكن ان يقال في التوجيه ان اللفظ الصادر عن المتكلم العاقل لا بد ان يحمل على ما يكون مراده ظاهرا
سواء كان المراد به بطريق الحقيقة او المجاز او غيرهما ولو كانت بطريق الغلط ولما كان المطلق قد يكون
له فرد نادر لا يلتفت اليه الا نادرا فالمتكلم اذا استعمل ذلك المطلق فالظاهر ارادته القدر المشترك
بين الافراد الغالبة لخفة التفاته اليها دون القدر المشترك بينها وبين الفرد النادر لعدم التفاته
اليه ظاهرا وتلك الارادة ليست بطريق الحقيقة وهو ظ ولا بطريق المجاز لان المجاز يستدعي نصب
قرينة صارفة وهو فرع الالتفات الى المعنى الحقيقي والمفروض ان المتكلم لا يلتفت الى الفرد النادر
بل ولا بطريق الغلط على الاحتمال الغير البعيد لظ ان ذلك الظهور يدفع حمله اصالة الحقيقة
يوجب تخصيصها بما اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز ثم فان قلت على هذا لا يكون فرق بين مقام
الامر والنهي والاخبار بل ولا بين العام والخاص قلت كذلك فان قلت فلم خصصتم المطلق بالذكر
في القول الشائع قلت لان الفرد ليس الا له لا من اخراج العام كاستغراق العام انما هي بالنسبة الى
الافراد الغالبة وهو ليس بتخصيص ومجاز فان قلت على هذا لا بد من ان يفرق بين كلام من يغيب عنه
المعنى ومن لا يغيب عنه شيء فانه لا معنى لدعوى ظهور عدم الالتفات الى الفرد النادر بالنسبة
الى الاخر ثم قلت لا ندعي ذلك في حقه ثم بل ندعي انه يتكلم بما يتكلم به كما يشهد به قوله ثم وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان قلت ان اطلاق اللفظ في غير ما وضع له بدون نصب القرينة
الصارفة غلط والغلط يقبح على الحكيم قلت كل من الصغرى والكبرى نظر لو ارتبت في الكلية

اما الصغرى

اما الصغرى فلمنع ان يكون استعمال اللفظ الموضوع للقدر المشترك بين الغالب والنادر في الغالب
بسبب عدم الالتفات اليه من جهة ندوره غلطا ثم واما الكبرى فلانا لا نسلم ان كل غلط قبيح على اصلا ثم
حتى في الكلام الذي راعى فيه عادة المخاطب الاعرابي في الاخبار الى اراده من اهل العصمة عليهم السلام
ما هو مخالف للقواعد العربية وموافق لطريق العرف والعادة ثم ولا بد على ذلك التوجيه من التامل
التام فلا يحكم بندوره اذ من المحتمل النادر ام لا وعلى تقدير حكمه بالندور هل يعتبر العلم بالندور
او يكتفي الظن ولا يبعد القول بالاكتفاء به ثم القول على تقدير الحكم بالندور هل يعتبر الندور
مطلقا او عند المتكلم او عند المخاطب الظاهر هو مطلقا الا اذا كان المتكلم امرا ثم فيعتبر الندور
عند المخاطب وفي كل الامر فيما كان المخاطب متعددا وتختلف الندور بتعدد المخاطبين ولحمل
كل مخاطب على الغالب عنده وجه ثم وفيما يحمل الاعلى الغالب عند المتكلم لو كان فرد نادر عند المخاطب
وشك في ندوره عند المتكلم فالظاهر الحمل على المعنى اللغوي ثم على تقدير الحكم بالندور هل يحمل
اللفظ على الغالب مطلقا او اذا كان الندور بحيث كان النادر غير ملتفت اليه الظاهر لا يشترط
ثم وعلى ذلك التقدير هل يعتبر في عدم الالتفات عدمه مطلقا او في الغالب الظاهر لا يبعد هل
يكتفي في الحكم بعدم الالتفات اليه بالظن او لا بد فيه من العلم الظ كما هو في صورة الشك هل
يتمسك باصالة الحقيقة ويحمل اللفظ على ما وضع له او يكون اللفظ في اعداد المجملات فيه وجهان
اعلم انه قد يحمل اللفظ الموضوع للطبيعة المشتركة على الفرد الغالب لا لندور النادر بل لما فيه من
الامر الذي يدل على عدم كونه مرادا كالعيب ونحوه مما يعلم المخاطب انه ليس بمراد ومطلق المتكلم
يتوهم ان الحمل المذكور لغلبة الغالب وندور النادر وليس كذلك فتبصر ثم اعلم ان ما قررناه
مقتضى التحقيق ومقتضى الاحتياط شيء آخر **اصل** اعلم انه قد وقع الاختلاف بين الاصوليين في
جواز اجتماع الامر والنهي وتحقيقها بالواحد الشخصي من جهتين فجوزه بعضهم ومنعه الاخرون ونفى بعض
الاعاظم ان متعلق التكاليف الشرعية ان كان الطبائع الكلية فلا اشكال في الجواز وان كان الفرد فلا اشكال

في عدمه وهو يريد كيف والعلامة في التهذيب مع انه جعل متعلق التكليف المفهوم الكلي اختار عدم
جواز الاجتماع فتبعه اجمع المجوزون من الاشاعرة وجمع من الشيعة كالمحقق الاردبيلي وسلطان العلماء
والمحقق الجزائري ووالده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والسيد الفاضل السيد صدر الدين رحمهم الله على
ما نقل عنهم شيخنا العلامة وصاحب القوانين المحكمة وهو الظاهر من الذريعة والكافي حيث نقل كلام الفضل
بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه بل ويظهر من كلام الفضل بن شاذان ان ذلك من مسلمات
الشيعة وانما الخلاف فيه العامة كما اشار اليه العلامة المجلسي في بحار الانوار على انه لا مقتضي للعدم
سوى التنافي بين مقتضى الامر والنهي اعني الوجوب والحرمة وهو يرفع باختلاف الجهة وان التنافي بينهما
لو اقتضى عدم الاجتماع فلا بد ان لا يجتمع في الشريعة شيء من الاحكام مع ما يضاده وقد جمع الشارع بينهما
كما في الصلوة في الحمام والجلوس في معاطن الابل فانها مكروهة فيها سواء كانت واجبة او مستحبة وان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب وبناه عن دخول داره فخاط الثوب في داره فانه يقال له عرفا انه امتثل الامر
وخالف النهي والظاهر عندي عدم الجواز وفاقا للكلينين والجماعة من السنة والمتقدمين
من الشيعة وصاحبي المعالم والفوائد الحايريتين لان تعدد الجهة غير مجد وان قلنا
ان متعلق الاحكام المفاهيم الكلية لان الامر والنهي ما خوذان من المصادر المجردة عن الالف واللام
والتنوين وهي موضوعة للماهية المطلقة اللابشرط والجهة لا تدل الا على مجرد الطلب وما يقال ان ذلك
مسلم اذا كانت الجهة تقييدية بناء على ان تعدد العنوان لا يخرج الفرد عن البساطة واذا كانت تعليلية
فالتعدد يرفع التنافي جزما لان المتعلق ح يصير متعددا لاعتبار الظن القيد او القيد في المقيد وما نحن
فيه من قبيل الثاني نعم ظاهر فلانهم يقولون ان وجوب الفرد من قبيل وجوب المقدمة فوجوبه
لاجل وجوب الطبيعة فالجهة انما هي تعليلية فتدبر مع انه يرد على القول بكون وجوب الفرد من باب
وجوب المقدمة ان المقدمة يجب ان يكون مغايرة لذي المقدمة بحسب الوجود حتى يصح التوقف
فان الشيئين المتحدين في الوجود لا يصير احدهما علة للاخر بحسب الوجود لانه يستلزم عليه الشيء

لنفسه وانه كيف يكون الفرد علة لوجود الطبيعة مع ان الطبيعة جزء الفرد والفرد يحتاج اليه في وجوده
احتياج الكل الى الجزء فيمكن ان يقال ان تعلق التكليف بالفرد من قبيل تعلقه بالواجب المخير كما هو
مختار الاصحاب من ان الواجب هو كل واحد من الخصال لا الكلي المنتزع منها اعني مفهوم احدها وقد اخترناه
هنا وانما لم يصرح الشارع بالتخيير بين الافراد لعدم انحصارها وتعذر تقديرها فتدبر وانت خبير كيف
يكون عندنا ولا يصح فيه قصد القربة المعتبرة في العبادات والقول بانه يمكن بالنسبة الى اصل العبادة
وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب بعيد بل فاسد جدا ويتوجه
اليه انه بعد اختيار ان المقدمة واجبة كما هو المنصور لو اجتمع الامر والنهي يلزم ان يجتمع في الشخص
الواحد الوجوب الاصلي والوجوب التبعي والحرمة الاصلية والحرمة التبعية لاتحاد الوجوب وانه كيف يمكن
ان يكون الفرد الذي يترتب القضية واجبا مع ان وجوب الشيء يستلزم وجوب لوازمه والقول بان
الوجوب التبعي يجتمع مع الحرمة نعم الحرام قد يسقط الوجوب التبعي لان المقصود من الواجب التبعي كالمقدمة
المشروع واذا حصل حصل المقصود وان قلنا ان الفرد من الواجب الذي يكون حراما لكونه فرد الحرام
لا يكون واجبا الى لم يجز المكلف بينه وبين الافراد الغير المحرمة لئلا يلزم التخيير بين الحرام وغيره
القبيح عقلا ومع ذلك لو اتى به المكلف كان التكليف بالواجب ساقطا فيه ان سقوط الواجب
بها لاجل الاتيان بالواجب فهو خلاف الفرض لان المفروض ان المأتي به لم يكن واجبا واما الاتيان
بغير الواجب اسقط الواجب فلم يقم عليه دليل الا في الواجب التوصلي والصلوة ليست من الواجبات
التوصلية وايضا فرق بين اسقاط الواجب بفعل وامتثاله ومن يقول بجواز اجتماع الامر والنهي
في امر واحد مع اختلاف الجهتين والجهة يقول بحصول الامتثال فيه واجتماع الحكمين المتضادين في الشريعة
في الشخص الواحد ممنوع فان النسبة بين صلوة لا تصلي في الحمام المحرم المطلق والخصوص المطلق وكذا
النسبة بين مطلق الصلوة والصلوة مع موانع التهمة والاونات الخاصة فمتعلق النهي هو الخصوصية
الفردية كما في اكرم رجلا ولا تكرم زيدا فلم يتعلق الحكمان المتضادان بالشيء الواحد من جهتين

بل تعلقا بشيئين احدهما مهية الصلوة والاخر خصوص الزمان الذي وجوبه بنحو ما وصلى وقد عرفت
انه يجتمع مع غيره من الاحكام اي يكون ذلك الغير مستقلا له فان قلت يظهر من ذلك ان خصوصية
الزمان في الصلوة في موضع التيمم مثلا ليست واجبة فلو اتى بالصلوة في موضع التيمم لم يكن مجزية وقد
اتفقوا على انها مجزية قلت انا نمنع الاتفاق اولا فانه ذهب بعضهم الى انها غير مجزية كما في شرح العضدي
ويقول ثانيا ان المراد بالوجوب الذي نفيته ان كان الوجوب الذي التوصلي فلا باس بعدم الوجوب
فانه لا ينافي السقوط كما عرفت ان الواجب قد يسقط بالحرام وان كان المراد به الوجوب الاصلي فهو ما
اعترف به الخصم ايضا فانه يقول ان الواجب بالاصالة انما هو المهية لتعلق التكليف بها فلا ينفعك
الايراد فان قلت لو كانت الخصوصية التي اتحدت مع المهية في الوجود مكروهة يلزم ان تكون المهية
مكروهة فيجتمع الوجوب والكراهة في المهية قلت ان الكراهة التي اجتمعت مع الوجوب الكراهة
التبعية ولا باس بذلك لاجتماع ثم والصواب في نظري ان النهي الوارد في الشريعة عن الصلوة
في المواضع الخاصة كموضع التيمم او في اللباس الخاص انما المستعمل في المرجوحية بالنسبة الى الغير
بعبارة اخرى اريد به ان الزمان الصلوة الذي وقع في ذلك الموضع او ذلك اللباس او ذلك
الوقت له مرجوحية بالنسبة الى غيره بحيث لا يجب الامر بترك الغير وارتكابه وان كان له في نفسه
رجحان على الترك مطلقا واستعمال النهي فيه على سبيل المجاز كاستعماله في التنزيه وكثيرا ما استعمل
الفقهاء الكراهة في ذلك الزمان النهي هذا النهي واستنادهم على صحة الاجتماع بشهادة العرف
باشتغال العبد الحر بالخياطة في الزمن المذكور غير بعيد لان الظاهر ان السيد اراد بالخياطة الاخر
المترتب عليها الاثر اعني الحركة والسكون المخصوص ثم وكلام المرتضى رضي الله عنه الذي نقله
صاحب الوافية من الذريعة لا يدل على تجويز الاجتماع فانه قال السيد في الذريعة وقد يصح ان
يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه اخر وهذا الوجه يصح القول بان من دخل ذبح
غنم على سبيل الغصب ان له الخروج عنه بغير التخلص وليس له التصرف بغيره الفساد وكذا من قعد

على صدر حر الا انفصاله منه بل لم ذلك الحي بتجوزه وكذا الجامع زانيا له الحركة بغير التخلص وليس
له الحركة على وجه اخر وذلك في موضع اخر بعد الاستدلال على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة وقد قيل
في التمييز بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم ان كل عبادة ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل يتولى
فعل الغير مناب فعله او ليس من شرطها ان يقع منه بنية الوجوب او ليس من شرطها النية اصلا
لم يمتنع في المعصية منها ان يقوم مقام الطاعة وهذا اقرب انتهى وكلام الفضل بن شاذان الذي
نقله الكليني في كتاب الطلاق في باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة اذا خرجت
وان كان ظاهرا في جواز الاجتماع ولكن ليس صريحا وقد وجدنا بعض النسخ الصحيحة من الكافي
كتب في حاشيته انه اجاب الخصم على اعتقاده ويريد انه اطلق الجواز في اللباس المغصوب بما اذا
لم يكن الساتر محرما فتامل **اصل** قد وقع الاختلاف بين الاصوليين في دلالة النهي
على الفساد في المعاملات والتحقيق عندي ان صحة المعاملة ان كانت مستندة الى تحليل الشارع
امره فالنهي يدل على الفساد بمعنى ان المعاملة المنهية عنها ينفي على اصل الفساد فان الاصل في
المعاملات الفساد وذلك لانا فرضنا ان الصحة التي بمعنى ترتب الاثر المطلوب انما استفيدت من
التحليل او الامر واذا جاء النهي لا يبقى تحليل ولا ايجاب ولا سبب وذلك مثل البيع فان صحته وهي
انتقال كل من العوضين الى الاخر مستندة الى قوله تعالى احل الله البيع ويا ايها الذين امنوا اوفوا
بالعقود ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فان دلالته على الصحة بالاباحة
والتحليل ايضا مثل قوله تعالى احل الله البيع فان الاستثناء من النهي عنه انما يدل على جواز الاباحة
دون الوجوب فان قلت ان اباحة البيع وتحليله يدل على حكمين احدهما تكليفي وهو الاباحة
والتحليل وهو ظاهر والدلالة عليه بالمطابقة والثاني وضعي وهو الصحة والدلالة عليه التزامي عقلي
فانه لو لم يكن صحيحا ولم يترتب عليه الاثر المطلوب منه اعني انتقال كل من العوضين الى الاخر يلزم ان
لا يكون التحليل والاباحة ثمرة وفائدة فيلزم العبث ثم من ذلك ثم والنهي انما يرفع الحكم التكليفي

وبنائه دون الحكم الوضعي اعني الصحة قلت ان الصحة تابعة للحكم التكليفي فان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة
المطابقية واذا ذهب المشرع مذهب التابع قطعا فانه لا يمكن بقاء التابع بدون المتبوع فان قلت صحة
البيع التي من الاحكام الشرعية الوضعية وهي خلاف الاصل لم يكون مستفادة من الاية المتقدمة لكي تكون
مستفادة من قوله صلى الله عليه وآله البيعان بالخيار ما لم يفترقا قلت لا نسلم استفادة الصحة منها اما على القول
بان البيع حقيقة شرعية فان قلنا ان الاسامي موضوعة للمعاني الصحيحة دون الاعم منها ومن الفاسدة فالمراد
بالبيع انما هو البيع الصحيح فلا بد من معرفة الصحة من الخارج ولا يمكن معرفتها بذلك القول وان قلنا بثبوت
الحقيقة الشرعية فيه وفي امثاله من الالفاظ المعاملات دون وضع الالفاظ للمعاني الصحيحة فيلزم الحكم
بثبوت الخيار في المجلس واللزوم بعد التفرق في البيع الفاسد ايضا وهو خلاف الاجماع بل خلاف
المعقول فان اللزوم والخيار لا يجتمعان مع الفساد ومع ذلك لا شهادة فان الرواية لا تدل على ذلك
التقدير على صحة البيع بل على انه البيع للبايع والمشتري والخيار قبل التفرق ولزوم البيع بعده مطلقا
الا ان يقال ان كلا من الصحة والفساد في المعاملات له معيار كما في العبادات اما الصحة فاحد معنييها
الجامع للاجزاء والشرائط المعتبرة شرعا والثاني ترتب الاثر المطلوب واما الفساد فاحد معنييه ما
لا يكون جامعا للاجزاء والشرائط بشرط صدق الاسم عليها وفاد الثاني ما لا يترتب عليه الاثر المطلوب
فيجوز ان يكون المعاملة صحيحة بالمعنى الثاني صحيحا وكانت فاسدة بالمعنى الثاني ايضا وفيه انه كما لا
يكون الفاسد بالمعنى الثاني صحيحا في العبادات كذلك الامر في المعاملات ثم واما على القول بان البيع
ليس حقيقة شرعية بل باق على معناه اللغوي فاما ان يدل على الاباحة مثلا دلالة على الصحة او لا يدل
عليها وعلى القول بالدلالة اما ان يدل على اباحة البيع مطلقا او في الجملة فان قلنا انه يدل على الاباحة
مطلقا فهو خلاف من القول اذ لا معنى بين ثبوت الخيار للبايعين ولزوم البيع والاباحة مطلقا
ولا عرفا ولا شرعا وهو ظاهر وان قلنا انه يدل على اباحة البيع في الجملة فهو قول بلا دليل بل ينفيه
الدليل لانه لو كان بين ثبوت الخيار قبل التفرق ولزوم البيع بعده والاباحة علاقة فلا بد ان

لا تنفك الاباحة

لا تنفك الاباحة عنه مطلقا ولا شهادة ولا امر في على الاباحة وهو ظاهر ايضا وان قلنا بعدم دلالته على الاباحة
فالمراد اما ان البيع المباح لصاحبيه الخيار في المجلس وسقوطه بعد التفرق فهو انما يدل على ثبوت
الخيار في المجلس واللزوم بعد التفرق في البيع المباح ولو افاد الصحة فانما افادها القصد المستند الى
قوله تعالى احل الله البيع فالنهي ينافيه واما ان البيع مطلقا له دلالة الحكم فهو باطل فان البيع المنهي
عنه بعينه باطل من اصله فلا يعقل فيه خيار ولا لزوم لانهما فرع الصحة فيلزم تخلف اللازم عن الملزوم
فان قلت ان البيع المذكور خرج بالدليل الخارج قلت ان كان المراد بالخروج ان البيع في
البيعين مقيد بان يكون منهيا عنه فهو تقييد للنص وهو ظاهر بلا دليل وترجيح بلا مرجح
ان يكون مستند الصحة خصوصية البيع وصفاته من التحليل والاباحة فيلزم منافاة النهي للصحة
ان كان المراد غير ذلك فلا بد من تصريحه ثم كيف لنا استفادة الصحة منه فنقول ان بين الاية
والرواية تعارضا والتاريخ مجهول فيلزم الحكم بالفساد لاحتمال الفساد فان قلت لا معارضة بينهما
فلا يمنع جهالة التاريخ عن الحكم بالصحة قلت كما ان التنافي والتناقض بين المدلولين المطابقيين
يوجب التعارض كذلك التنافي بين المدلولين الالتزاميين يوجب التعارض وبين الاية
والرواية وان لم يكن تنافيا بحسب المدلول المطابقي يكون بينهما تعارض بحسب المدلول الالتزامي
فتدبر وان لم يكن مستندا الى التحليل والامر فالصحيح انه لا يدل على الفساد وقيل انه مذهب الاكثر
وذلك لانه لو دل عليه لكان مناقضا للتفريع بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقال
في البيع الفاسد بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وقد يقال من جانب
المخالف انا انما ندعي ظهور النهي في الفساد وهو ينافي ما ذكره من الظاهر بالقرينة السابقة في قولك
انت اسد ارمي حيث يعرف الرمي الاسد عن ظاهره ولعل ذلك مراد المقدس الاردبيلي
في شرح الارشاد حيث قال وقد يقال ان هذا حق فيما اذا وجد التفريع من الشارع بقوله
لعاقبتك وان فعلت لم فعلت واما اذا لم يفرع فيه تامل حققناه في محله انتهى كلامه وفيه نظر

كانا انما ندعي ان المناقضة التي بين بيع والاسد المتقدمة لعرف الاسد عرفا هو ليس بين تمسك
عن الفعل ولكن يحصل به المهلك وان المدعي الدلالة على الفساد انما يدعي الدلالة الالتزامية العقلية
دون المطابقة والتضمن وعلى هذا لا يصح القول بان قوله ولكنه يحصل المهلك من قبيل مرى صارف
عن الظاهر فتم اعلم انه يظهر من شيخنا الشهيد في المسالك في بيع السلاح لاعداء الدين ان النهي يدل
على الفساد وان تعلق بالعوض والمراد ظاهرا ان النهي اذا تعلق بالمعاملة لعينها او جزئها يدل
على الفساد بخلاف ما اذا تعلق بها باعتبار امر خارج عنها كما في النهي عن البيع وقت نداء الجمعة
فصرح به في تمهيد القواعد والشهيد في القواعد وكذا بس به سم المقدس الاردبيلي في كتاب البيع السلاح
لاعداء الدين بدعوى ان الظاهر ان الغرض من النهي هنا عدم التمكن وعدم صلاحية المبيع
لكونه سببا لاجر الاثم لا كان المبيع لا يصح لكونه سببا لاثم كما في بيع الغرر وتلك الدعوى ان كانت
مستندة الى نفس النهي المتعلق بالعوض فيها اشكال وان كانت مستندة الى الخارج فليست مندرجة
تحت قاعدة فتم وقال الشهيد في الدروس في كتاب المكاسب درس في المناهي وهي اقسام
ثلثة احدها ما نهي عنه بعينه فيفسد بيعه كبيع حبل الحبلة اي انتاج النتاج اه وانظاهر ان بيع
السلاح لاعداء الدين وثانيها ما نهي عنه لخارج فلا يفسد بيعه كالبيع بعد نداء الجمعة اه وانظاهر
ان بيع العنب ليعمل المسكر وقد حكم في التحرير بفساده وثالثها ما نهي عنه نهي تنزيه ثم تفريع
على الاية الثانية ان المراد بالعقود ان كان الصحيحة فهو ايضا يدل على وجوب الوفاء بالعقد الصحيح
فلا يدل على صحة العقود وان كان المراد بها الاعم يلزم التخصيص بالاكثر لان الصحيح لما كان اخص
لانه لا بد فيه من شرائط لا يعتبر في الاعم كان اتم وجودا من الاعم بمراتب ولا شك ان غير الصحيح اعني
الفاقد لشرائط الصحة خارج عن العقود لانه لا يجب الوفاء به فيلزم التخصيص بالاكثر فتم فان قلت
ان الغالب في الوجود انما هو الصحيح والغلبة في الفاقد لشرائط الصحة انما هو بحسب الفرض والتقدير
والتخصيص بالغالب بحسب الفرض والتقدير لا باس به وليس على منعه دليل قلت لا نسلم حصر الغلبة

في الفرض

في الفرض فان العقد الفاقد لشرائط الصحة في عصر النبي صلعم حين نزول الاية كان اغلب بدليل فتم
على الثالثة انه لا شك في ان العقود الفاسدة الغير الصحيحة داخلة في الباطل وان التجارة عن تراض اعم
من ان يكون صحيحة او باطلة كما اذا وقع التراضي بالربا فانه يصدق عليه انه تجارة عن تراض فبينهما عموم
خصوص من وجه فلا بد من تخصيص التجارة عن تراض بالتجارة الصحيحة وهي انما تعرف اذا عرف الباطل
ما هو وعرف الباطل انما تعرف التجارة عن تراض تكون الاية مجملة لا يصح الاستدلال بها على الصحة في موضع الشك
اصل قد وقع بين الاصوليين اختلاف في ان الامر بالشيء يدل على النهي عن اضداده
الخاصة ام لا يدل وتحقيق المطلب يستدعي تمهيد مقدمات المقدمة الاولى ان الدلالة تنقسم الى
المطابقة والتضمن والالتزام والمراد بالالتزام دلالة اللفظ على الخارج اللازم للمدلول المطابقي فدلالة
اللفظ على الخارج اللازم للمدلول التضمني ليست بدلالة الالتزام فتم والمراد باللازم اللازم
البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصور الملزوم تصوره كما صرح به جماعة من المحققين وذلك
من اللفظ بحيث متى اطلق على ما ليس بلازم بذلك المعنى ولعله لذلك عرف المحققون الدلالة
بكون اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه المعنى خلافا للمحقق ابي العلوم حيث عرفها بكون اللفظ
بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وفي قلنا بالثاني اكفى القول بان المراد باللازم اللازم البين
مطلقا سواء كان بينا بالمعنى الاخص او بينا بالمعنى الاعم وهو ما يحصل من تصور الملزوم مع
تصوره الجزم باللزوم الثانية ان الالتزام كما يتحقق في المعنى المفردي كذلك يتحقق في المعنى المركبي وغرضه
فيه قصد المتكلم سيما ان المراد بالدلالة الالتزامية فيه دلالة اللفظ على الخارج الذي يكون بحيث
يحصل من فهم المدلول المطابقي التركيبي ان المتكلم قصد افادة ذلك الخارج بذلك اللفظ اي الذي
يحصل من فهمه وفهم الملزوم الجزم بقصد افادة ذلك اللازم الثالثة انه قد يعبر عن الالتزام
التركيبي الى الالتزام اللفظي والالتزام العقلي ويراد بالالتزام اللفظي دلالة اللفظ على الخارج
الذي يحصل من فهم المدلول المطابقي الجزم بقصد المتكلم لافادة ذلك الخارج باللفظ الدال

على المدلول المطابقي او الذي يحصل من تصور المدلول المطابقي وتصور ذات الخارج الجزم بقصد المتكلم
للافادة والالتزام العقلي بالحصل الجزم بقصده بتصور المدلول المطابقي مع ملاحظة امر خارج
من خطاب مخصوص او اجماع او غير ذلك ويسمى ذلك بدلالة الاشارة والمراد بالقصد في الالتزام العقلي
وفي الاحتمال الثاني من الالتزام اللفظي لا بد ان يكون غير القصد من اللفظ فان قصد الافادة باللفظ
انما تم اذا فعل المتكلم فعلا يوجب تصور المخاطب لذات الخارج وحده او مع الامر الذي
يكون سببا لحصول الجزم بالتزام ولا فلا يصح قصد الافادة باللفظ لما قال بعض المحققين من دلالة الالتزام
اما اللفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما هي بالمعنى الاعم كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام
عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين
بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بعد التامل في الطرفين والنسبة
بينهما يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم ايضا بتلك الخطاب منطوق فيه اي ايضا اذ كما يتحقق التضمن و
الالتزام في المعنى الحقيقي كذلك يتحقق في المعنى المجازي فان الامر على القول بانه حقيقة في الوجوب يكون
مجازا في الندب فلو استعمل فيه يدل على النهي الشرعي عن الترك بدلالة التضمن لا الالتزام ثم الخاصة
انهم قالوا ان الامر يدل على النهي عن الترك بدلالة التضمن او الالتزام على الاختلاف الذي بينهم
والتحقيق انه لا يدل عليه لان الترك انما هو الامتناع عن الفعل الذي كان مشغولا به وبعبارة اخرى
هو عبارة عن العدم اللاحق على الوجود دون استمرار العدم السابق والامر لا يدل على النهي فانما يدل
على النهي عن استمرار العدم السابق وابقائه على حاله وعدم نقضه بالوجود ثم اذا تمهد ذلك فنقول
انتج القائلون بالدلالة بوجوه الاول ان فعل كل من الاضداد الخاصة مستلزم لترك ذلك الواجب
المضيق فيكون محرما لان مستلزم الحرام حرام الثاني ان فعل الواجب المضيق موقوف على ترك اضداده
الوجودية فيكون واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الثالث انه لو لم يحرم الضد الخاص
وتلبس به المكلف كالصلوة بالنسبة الى اداء الدين مثلا فان نفي الخطاب بذلك الواجب المضيق

لزم التكليف بالضدين

لزم التكليف بالضدين وهو محال والاخير الواجب المضيق عن كونه واجبا مضيقا وهو خلاف الواقع
فان المحقق الخراساني ره في الدرر في مسئلة ازالة النجاسة عن المسجد سواء في الفورية ان انتفاء الاعدام
مثل الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة وامثالها من الامور التي هي مبدأ الاثار الخارجية ليس من حيث
الذات بل باعتبار الامر الذي هو منشأ انتزاعها ان العدم امر عقلي اعتباري لا حصول له في الخارج انما حصوله
في الخارج فقط فلا يمكن ان يكون مبدأ للاثر الا باعتبار الحصل الماخوذ منه والحكم منسوب الى اصل الذات
والمضيف اليه بالعرض والمجاز اذا تمهد فنقول اذا كلف الشارع بالصلوة مثلا ولا شك ان نقيض الصلوة
وهو عدمها قبيح مكروه للامر وليس العدم صادرا من المكلف ولا متحققا ولا اختيار بالاباحة بل ناشئ
منه وهو السكون او حركة اخرى منه للصلوة فيكون كل الامرين قبيحا فيكون منهيا وبالجملة عدم كل حركة يكون
مكلفا به امرا ونهيا الا باعتبار السكون او حركة اخرى منه فهما على سبيل التخيير في الامر والجمع في النهي وهذه
المفاسد ظاهرة لمن انعم النظر وان غفل عنها اكثر من الاذكياء ولا احتياج الى ان يكون الاضداد الخاصة ضد
للترك فيكون مثله في الحكم حتى يترتب عليه ان الوقوف عليه للترك انتفاء علل الوجود كالارادة والشوق
والتصور وليس وجود الضد من علل انتفاء الضد الاخر بل انما هو من مقارناته انتهى ولا يخفى ان نوردة
هنا كلام المحقق الاردبيلي طاب ثراه في مجمع الفائدة في المقام لاشتماله على بعض الفوائد فانه ره ثم على تقدير
وجوب الازالة والخروج عن المسجد فوراً ولو في وقت الصلوة الموسع او عبارة اخرى مناقية للخروج
والمهلة لا يبطل لو اشتغل بها في المسجد او غيره الحسن وغيره فيه سواء وقد سلم الشارح هنا عدم امكان
حصول الضد العام الا بالخاص فيلزم النهي عنه لان ما لا يتحقق الحرام الا في ضمنه حرام ولان النهي عن الكلي لا
يمكن الخروج عنه الا بترك جميع الخصوصيات بل المقصود منه نهي الخصوصيات ولذا قيل النهي عن الكلي عام وقوله
فان الذي يقتضي الامر بالازالة النهي عنه هو الكف عن الشيء والكف عن الامر العام غير متوقف على الامور
الخاصة حتى يكون شيء منها متعلق النهي وان كان الضد العام لا ينفك الا بالاضداد الخاصة لامكان الكف عن
الامر الكلي من حيث هو وهو غير جيد لانه على تقدير الامكان ليس ذلك بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات

كما في سائر المتزاحمات كالزنا مع معلوم عدم التحقق الا في ضمن الخاص وهو ظاهر ومن وصلم فهي منهية ولو لم
يكن من جهة الامر مرجحا فتبطل العبادات الواقعة موقعها وانتهى كلامه في وجوب الازالة والخروج منه فورا حين
وجوب الموسعة ايضا وعلى تقدير عدم صحة الموسعة لانها انما يصح مع انضمامها بالوجوب فانه الجزئي والمبرئ للذمة
والمسقط للعقاب وجوبه في ذلك الوقت الذي وجب فيه الاخر الفوري المنافي له اما لاستلزام التكليف بما
لا يطاق او لخروج الواجب عن كونه واجبا الان وقت فعله هل هو مكلف بالاخر ايضا معه في ذلك الوقت
او لا والاول مستلزم للاول والثاني للثاني ودليلهم على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب اضعف من
هذا مع انهم كما قالوا به وهو بعينه موجود هنا كما سلم ايضا وقال ان المحققين من الاصوليين على ان الامر
بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر
فقط من دون انضمام شيء اخر وبالجملة ما يكن القول به الا بارتكاب عدم الفورية حتى فعل الواجب او بارتكاب
التكليف بما لا يطاق او رجوع الواجب والحرام في شيء واحد شخصي باعتبارين وهو في ذلك ما يقول الاصحاب
بما انتهى واجب من الوجه لا لامره يمنع كلية الكبرى فاذا لم يتم دليل على ان كل ما يستلزم الحرام فهو حرام
ما لا يبعد تسليمه انما هو تحريم ما كان علة الحرام اذ هو مع لازمه معلولي علة واحدة وبناء ذلك الجواب
على ان الترك امر وجودي فانه لو كان امرا عدميا لم يكن محتاجا الى العلة ولو كان عدما مضافا الى امر وجودي
وان ذلك الامر الوجودي ليس كليا ساذجا على الاصندار الخاصة المامور به صدق الذاتي على افراده ولا
فالنهي عنه نهي عن افراده بحسب الحقيقة بناء على ان متعلق الاوامر انما هو الاوامر دون الطبائع او من باب
المقدمة وانما قلنا صدق الذاتي على افراده لانه لو كان عرضيا بالنسبة الى الاصندار الخاصة امكن القول بان
ذلك الامر الكلي العرضي منهي عنه والاصندار الخاصة مباحة او مامور بها بناء على ان متعلق التكاليف انما
هو الامر الكلي دون المصاديق الجزئية فتدبر وان فعل الضد الخاص ليس علة لترك المامور به ولا مشاركا
له في العلة فان عدم ترك الواجب انما هو وجوب الصارف عنه وهو عدم الشوق والميل والرغبة اليه
لتعلق الدواعي مطلقا دون فعل الضد فانه بالنسبة اليه انما يكون من المقارنات الاتفاقية وبيان الظاهر

من استلزام شيء لشيء لم يكن علية المستلزم بالكسر للمستلزم بالفتح فاذا لم يكن احد الامرين اما علية المستلزم
له او الاشتراك في العلة فانه لا يبقى احد المتقارنين في الوجود انه يستلزم الاخر كما لا يخفى لان ما هيئة الامر
يستلزم ما هيئة الحمار ولو استعمل في غيره كان بطريق المجاز الا ان يقال ان هذا الجواب انما هو سبيل التسليم
والمهلة للخصم فالجواب في الحقيقة انما هو منع استلزام فعل الضد ترك المامور به وقد يقال في جواب
المستدل بان فعل الضد المامور به لا ينفك عن وجود الصارف عنه وارادته وتلك الارادة علة الصارف
ولو قلنا انه غيره فهي اما ان تكون معلولة للصارف عن المامور به او علة له او كلاهما بكونه معلولي علة ثالثة
او ليس بينهما علية ولا اشتراك في العلة والظاهر ان الاحتمالات الثالث فلا يجدي منع كلية الكبرى ويمكن الجواب
عنه ايضا بان الصارف عن المامور انما هو ملاحظة الغرض وتصوره فيه بل الجزم به المانع عن الميل اليه وهو
غير ارادة الضد المشتبه عن ملاحظة النفع وتصوره فيه بل الجزم بحصوله فيه وهو واضح وليس بينهما علية
ولا اشتراك في العلة وعلى فرض تسليم الاشتراك في العلة يمكن الجواب بانا انما نسلم حرمة مستلزم الحرام اذا
كان علة له فانها اذا كانا معلولي علة ثالثة يجوز ان تكون تلك العلة محرمة من جهة استلزامها الحرام ومباحة
منه من جهة استلزامها المباح والمستدل ح ان يقول لا يجوز ان يكون شيء واحد شخصي علة للضدين كما لا
يجوز ان تكون علة للمتضادين ومع يمكن الجواب عن اصل الاستدلال بان فعل الضد انما يتوقف على الداعي
اليه وهو الارادة والعزم ليس مركبا من العزم والصارف عن المامور ليس بينهما علية ولا الاشتراك في
العلة ويعطي كلام المصنف ان ارادة الضد مع الصارف عن المامور به من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد
ومع ذلك فانه يجعل حرمة ارادة الضد فافهم ومرة الفرق منع الكبرى مطلقا بناء على عدم امتناع العقل
ان يكون المعلول حراما من دون ان يكون علته حراما وان يترتب العقاب على ترك المعلول
خاصة دون علته وكان ذلك المجيب سلم علية فعل الضد لترك المامور به نظرا الى عدم التخلف بين
او تنزلا ولمهلة الخصم فيه ان بعد وجود العلة يجب المعلول ولا يتخلف عنها فان المعلول لا يتخلف
عن العلة التامة والا لم تكن العلة التامة علة تامة وهو خلف فالاختيار بالنسبة اليه انما يكون واجبا

عليه فالتكليف انما يتعلق بها في الحقيقة فانه بعد وجود العلة يوجد المعلول على سبيل الوجوب والاضطرار
فلا يحسن التكليف به فلا وجه للقول باباحة الضد وحرمة المعلوم فتم وفيه ايضا ان ذلك الجواب انما
يتجه اذا كان مراد المستدل من حرمة الضد انه يترتب العقاب على فعله كما في الحرمة الاصلية واما اذا كان
المراد بالحرمة الحرمة التبعية دون الحرمة الذاتية فلا يتجه الجواب فتم وعن الثاني بانه يمنع كلية الكبرى اي
وجوب مقدمة الواجب مطلقا ولا نسلم انما هو وجوبها اذا كانت سببا لذي المقدمة وترك الضد
الخاص ليس سببا لفعل الواجب وهو مبني على ان السبب انما هو الارادة والعزم على الفعل دون ترك
الضد وفيه ان هو مع العزم على الفعل معا وفيه نظر اذ لا عدم التخلف فتم وثانيا انه يمنع الكبرى مطلقا
قال ولا يقم عليه دليل يعتد به وايضا فان وجوب المقدمة انما كان ليتوصل بها الى فعل الواجب ومع امتناع
ذلك الواجب بوجود الصارف عنه وانتفاء الداعي اليه فلا فائدة في وجوب مقدمته وحصول الاثم عليه
بالمعصية من غير معلوم ثم ليحصل الميل والداعي الى الفعل ويتوقف على ترك الاضداد الخاصة الجهة وجوب
من باب المقدمة ويتفرع على ذلك انه لو اراد المكلف اداء الدين واراد الخروج من المساجد مثلا في
اثناء الصلوة وجب قطعها لذلك وذلك الجواب اجتزأ به صاحب المدارك ره وفيه ان الدليل الذي
اقيم على وجوب مقدمة الواجب انما يدل على وجوبها مطلقا ولا يختص بما اذا لم يكن للواجب صارف
فان قلت مع وجود الصارف عنه يكون ممتنعا فتكون مقدمته ايضا ممتنعا لامتناع وجود المعلول بدون
العلة قلت ذو المقدمة معلول المقدمة بحسب الوجود دون العكس نعم وجوبه عليه يوجب ما ذكر
قلنا بانه يعتبر في الاتيان بالمقدمة من جهة الامتثال قصد اتحادها لاتحاد ذي المقدمة فعلى هذا يمتنع
اتحاد المقدمة مع الصارف عن ذي المقدمة نقول ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فان قلت مع
وجود الصارف عن الواجب لا فائدة في وجوب مقدمته قلت ان قلنا بترتب العقاب على ترك المقدمة
كترتبه على ترك ذي المقدمة فالفائدة جلية وان قلنا بعدم ترتب العقاب على تركها فالفائدة عدم ترتب
الثواب الذي كان يترتب على فعلها فتم ويمكن ان يقال ايضا ان الفائدة عدم الامتثال اذا كان الضد

الواجب الواجب

الواجب الموسع عبارة عن سعة واجبة كانت او مندوبة الا ان يقال يجوز اجتماع وجوب
الترك مع وجوب الفعل اذا كان احدهما واجبا والآخر مندوبا كما يقال يجوز اجتماع الامر والنهي في الواجبات التوصلية
كما اذا قطع الحاج الطريق بطريق حرام وفيه انه اذا قطع المسافة بطريق حرام يسقط الوجوب لامكان التوصل
الى ذي المقدمة واذا رفع الحاجة عنه فقد بقي مطلوبية ايهما كانت التوصل الى الغير لانه يحقق امتثال بينهما
فرق فلم يجتمع في قطع الطريق في الزمن المذكور الامر والنهي فتم ويمكن الجواب عن الدليل ايضا بان فعل الماء
به انما يتوقف على ارادة خاصة دون ارادة ترك الضد وان كانت لا تنفك عنه ولا يجوز ان يكون
ارادة الواجب علة لترك الضد كما انها تكون علة للواجب فتم وعن الثالث بانه يمكن اختيار الشق الثاني
وهو ان الحرام الذاتي على وجوب اداء الدين مثلا على الفور بما اذا لم يكن المكلف متمكنا بواجب
اذ مع تضيق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعا ويكون اداء الدين مضيقا في تلك الحال وفي المدارك
بعد ان اجاب عن الوجوه الثلاثة قال ومع ذلك فالقول بالاستلزام غير بعيد وربما ظهر من حال الامر
بالشيء في وقت معين كونه كارها لكل ما ينافيه في ذلك الوقت الا ان بقي الكراهة لنفس الترك لا لما
حصل في ضمنه من الاشغال وفي المعالم الجواب طويل لا يحتمل هذا المقام انتهى وفيه ان من يقول بجواز
الاضداد الخاصة لا يقول بجوازها الذاتي انما يقول بجوازها لاجل الترك يعني ان الاضداد الخاصة لما كانت
ما يتوصل بها الى الترك المحرم صارت محرمة وليست محرمة لذاتها الا ان يقال ان اللام في لنفس الترك ليست
لام الجعل والتعليل بل انما يكون لام الاختصاص فالمراد ان الكراهة انما كانت متعلقة بالترك خاصة ويكون
مختصة به وفيه انه لم يقل احد من القائلين بدلالة الامر على النهي عن الاضداد الخاصة بان النهي مختص بالاضداد
ثم ويمكن الجواب عن الوجه الرابع بان بناءه على ان الامر بالشيء يدل على النهي عن امر عدمي وهو الضد العام
وهو ممنوع كيف ولو دل عليه لزم ان يكون الامر بالشيء بتكليفات احدها الجامع والآخر تحريمي وهي
نسبة ان يكون امتثال الامر امتثالين يترتب عليهما ثوابان ومخالفته مخالفتين يترتب عليهما عقابان
الا ان بان ذلك النهي لا يترتب على امتثاله ثواب عليحده ولا على مخالفته عقاب عليحده وذلك القول

يجري في مقدمة الواجب اليقين وعليه لا يرد على القائلين بوجوب المقدمة اذ يستلزم ان يكون الامر بذي المقدمة
تكليفين ويكون امتثالا امتثالين ويكون امتثالا امتثالين يترتب عليهما ثوابان ومخالفة مخالفتين
يترتب عليهما عقابان وعلى هذا الكلام فانما يبدل على النهي عن الامر الوجوبي وهو استلزام العدم السابق لان
الامر الندبي ليس امرا اختياريا حتى يتعلق به النهي ولو سلم ذلك اليقين فما ينتزع منه ذلك الامر العدمي
انما هو ضده الوجودي اعني المأمور به دون اضداده الخاصة ثم قال المحقق البهائي ره اقتضاء الامر
النهي عن ضده العام لا ينبغي التريب فيه واما الخاص فالمشهور توقف الواجب على تركه يجب واستلزام
فعله ترك الواجب يحرم وفيهما كلام وللثاني تحقق الذهول حال الامر عن الاضداد الوجودية فلا
النهي عنها وفيه انه مستنبط منه كدليل الاشارة فلا يضر الذهول مع اتفاقه فيما اصل ذلك الاصل له و
للبحث من الجانبين مجال واسع ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به ينبغي لكان اقرب انتهى
وقال بعض المحققين في الجواب عنه فيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم طردا وثانيا منع اقتضاء عدم الامر طرد ازالة ويقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا
واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا وكالحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه
يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في اي
معين من اجزائه قال وهذا نظير ما يجيء بحقيقته من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد
الجهة قال وذلك من سوء اختيار المكلف انتهى وفيه نظر ولنا وجه آخر لعدم صحة الضد اذا كان عبادة
وهو انه اذا قال السيد لعبده افعل ذلك الفعل في هذا اليوم ثم قال في ذلك اليوم قبل ان يأتي
العبد بالمأمور به افعل ذلك الفعل اعني الفعل الآخر يجد فورا يفهم اهل العرف منه التخصيص
وكذلك اذا كان الامر الثاني موقتا كما اذا قال افعل ذلك الفعل في الزمان المعين من اليوم والمراد
بالتخصيص ان زمان الفعل الثاني المأمور به فورا او في الوقت المعين خارج عن زمان الفعل الاول
المأمور به موسعا وذلك الوجه وجيه لم ار احدا استفتى اليه واجمع الباقون للدلالة وهم

جمهور المعتزلة

جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وحققوا الزيديين من المتأخرين كما في المنية ومنهم العلامة في النهاية بان
الامر قد يعقل عن الامتداد الخاصة الوجودية فلا يكون ناهيا عنها قال العلامة في النهاية احتج القائلون
بعدم الاستلزام بان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والنهي يستلزم الحظر فان امر ولم يكن ذاهلا
عن امتداد المأمور به فلا يقوم بذلك وجزء من اضداده مضمون لا من حيث العدم اذ لا يمكن فعل المأمور
به الا بترك اضداده فيكون ترك اضداده الا بفعل المأمور لانه بحكم ضرورة الوجود لا يحكم ارتباط الطلب
به حتى لو تصور على الخالي للجمع بين القيام والقعود واذا قيل له لم فيجمع كان ممتنعا لانه لا يتصور الا بالخالي
القيام وقد اوجده قال الغزالي من ذهب الى هذا المذهب لزمه ضائع الكبو حيث انكر المباح وقال
ما من مباح الا وهو ترك الحرام فهو واجب فيلزمه وصف الصلوة بانها هي لم اذا تركها الى الزكوة الى واجبة
ثم اعترض على نفسه بان الاثم الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا بترك ضده فيكون واجبا
فالجواب بانه واجب وانما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المأمور به او غيره والجواب المنع
من ايجاب الشيء حال الغفلة عن تركه لما بينا من ان الوجوب مهيته مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
فلا يتحقق من دونه اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها وذلك لا ينافي الشيء لذاته بل كونها
مستلزمة عدم ذلك الشيء فالمنافاة بالذات انما هي بين الشيء وبين ذلك اللازم اما بينه وبين
بينهما فانها بالعرض لسلمنا ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده لكن كما ان الامر بالصلوة امر بقيدها
وان غفل عنها فلا يضر هنا مثله على ان هذا انما يرد على من قال بالامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا اما على
حيث قيدنا ذلك بزمان حضور الضد فلا والعجب ان الغزالي حكم بان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده
ولا يتضمنه ولا يستلزمه ومع ذلك اجاب عن اعتراضه بما ذكره والالزام الفقيه انما يتم بان المباح نهي
لذاته اما اذا قلنا انه نهي عنه لاستلزامه من ترك الواجب فلا امتناع فيه ولا يتجاوز الفقيه في تحريم
الصلوة اذا استلزمت ترك واجب آخر وان كانت واجبة لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم
بالنظر الى جهتين على انا نمنع وجوب ما يمنع واجبا آخر انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد استدل

المأمور به

على عدم الدلالة بانه لا يقال عرفا لمن امر شخصا بالقيام انه نهاه عن القعود وقد يستدل على الدلالة
بعكس ذلك قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد وقال ان خالف نهي فاثم على كظهر
اتى ثم قال لها قوي تقعدت بين الحكم على ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده ام لا فذهب بعض من جعله
طبيا الى وقوع الظهار والاظهار المنع مطلقا اذ لا يبقى في الوقف لمن قال انه نهي ويمكن الايراد عليه بانه
يمكن ان يكون ذلك لان اللزوم لم يكن بيانا بمعنى الاخص او لان النهي حقيقة في النهي الصريح او ظاهر
فيه فتامل **اصل** اعلم ان صاحب المدارك قال في المقام والذي يجمع من الاخبار وكلام الاصحاب انه
يستحب للصلوة والطواف المندوبين وعد ما ذكره المصنف ره وما اختصاه البه الاجلوس القاضي مجلس
القضاء الغضب ثم قال وقد ورد بجميع ذلك روايات الا ان في كثير منها قصورا من حيث السند
وما قيل من ان ارداف السنن بتسامح فيها بالاستحباب في غيرها فمطلوب فيه لان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف
على الدليل الشرعي كسائر الاحكام انتهى ولما كان تلك القاعدة وذلك الاصل من الاصول في القواعد المهمة
والاصول المعظمة لم يتعرض له الاصوليون في كتبهم الاصولية وهي قد سبقناه بقدر الوسع والطاقة في
رسائلنا الفقهية باس ان نذكرها ما حررنا تبيعا اضافة ما يليق لنا في البين اقول يظهر من جماعة منهم الشهيد
الثاني ره والسيد المحقق الداماد والمحقق الخراساني والمحقق النراقي ان التسامح في ادلة السنن
مشهور بين الاصحاب بل نقل الشهيد ره في شرح البداية في علم الدراية وجواز الاكتفاء العمل بالخبر الضعيف
في غير القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في غير صفات الله تعالى واحكام الحلال والحرام وهو من حيث
لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق ثم نقل الاتفاق بين المحققين من الفقهاء بارداف السنن والعمل في
المواعظ والقصص بغير محض الخبر انتهى وقال السيد المحقق في الرواشح الاشهر الذي عليه الاكثر من اصحابنا
ومن العلماء العامة انه يجوز العمل بالحديث الضعيف وروايته من دون بيان ضعفه في غير الحلال
والقصص وفضائل الاعمال الواجبة من الاذكار المندوبة والادعية المستحبة وبالجملة في العبادات
المندوبة وثوابها حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق قال قوم من العامة وشطر من اصحابنا

ولا اعتماد

ولا اعتماد هذه الموضوع المختلق اذا ثبت كونه موضوعا مختلقا خرج عن القسم واستاد الاكان في جزم الشيخ
فيه انتهى وقال المحقق السبزواري ره بعد نقل كلام صاحب المدارك ره ولا يبعد ان يقال ضعف الاسناد
بعد اشتهار مدلول الخبر بين الاصحاب لكن الظاهر ان الشهرة بحيث كسر ضعف السند الشهرة بين المتقدمين
من الاصحاب لا المتاخرين منهم ودرجها في جميع المواضع المذكورة غير ظاهر ثم يمكن ان يقال ان ادلة السنن
مما يتسامح فيها بينهم بناء على ما ورد من الصوم مما يتسامح فيها الحسن والصحيح وان اختلفت الفاظ
الحديث وعبارته ان من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه انتهى وقال
المحقق النراقي انه قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يثبت به بالادلة الضعيفة وقد نسب
الى المصنف ره انكار ذلك حيث قال في المنتهى في بحث الاذان قال بعض الحنفية يستحب للصبي
اذا ادرك العقل ولا اعرف له نصا ولا شك ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل وفي ذلك
البحث انه لم يسلم على المحقق والمنع عليه اذا اتفق العقل الاجماع بادلة الاستحباب انما هو لعدم
ورود نص يصلح للحكم بالاستحباب لا لان الاستحباب مثل الوجوب والحرمة يتوقف على النص صحيح فلا
ليس فيها ذلك ونسب ذلك الى الشهيدة لكان اولى لانه قال في الذكرى ويستحب العقل
لما يذكر بحسب الرواية وعد الى ان قال وفي رواية الفرس رواه المعلى بن جيش عن الصادق ع في
المعلى قول مع عدم ثبوته وقد اورد عليه صاحب المدارك ره ما نقلناه عنه وقد اجيب عنه بوجوه
منها ما اجاب به الشهيدة في شرح البداية من انه لما ورد عن النبي ص من طرق الخاصة والعامة
انه قال من بلغه عن الصادق فيعمل فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله تعالى
وان لم يكن كذلك وروى هشام بن سالم في الحسن عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب
على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه ويظهر من الذخيرة انه ورد بذلك المضمون خبر
صحيح منه ع انتهى كما عرفت ويحتمل ان يكون عبارة عن الرواية المذكورة انتهى حيث قال الشيخ الحر
في الوسائل انه رواه ابن طاوس ره في كتاب الاقبال نقلا من كتاب هشام بن سالم الذي هو من

قال الصدوق ره في مقدمة الفقيه ان الكتاب الذي كتبه هشام

من جهة الاصول عن الصحيح فان الظاهر انه رواه عن الكتاب بلا واسطة وان الكتاب المذكور كان معروفا
في زمانه وما ذكره المحقق الحلي ره من انه قد ذكر بعض العلماء ورود هذا المضمون بطريق صحيح ولم اره
في الكتب الاربعة المعتبرة ولكن رايته في كتاب المحاسن للبرقي ولعله اراد ذلك وفيه نظر لان
الشهيد لم يبن على ان مدار سند ابراهيم بن هاشم حسن كما هو المشهور والا فالرواية في الكافي
صحيحة فانه رواها الكليني ره عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد
الله ع وفي الفقيه بهذا السند لفظا الى والرواية مروية بطرق متعددة بلغت حد الاستفاضة الا ان
في بعض الطرق هكذا روي من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان
رسول الله صلعم لم يقله وفي بعضها من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك
الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه والشيخ الحر ره عنون الباب الذي ذكر فيه الروايات بباب
استحباب الاتيان بكل عمل مشروع روي له ثواب عنهم عليهم السلام وفي هذا الجواب ان جواز التعبد
بالخبر الضعيف انما الكلام على رجحان الفعل او الترك مع عدم العلم بالوضع والاختلاق او جواز
التعبد بالخبر الضعيف الذي لم يكن مع العلم بالوضع والاختلاق او جواز التعبد بما يتضمن
الثواب على الفعل او الترك وان كان قولا ضعيفا من المسائل الاصولية او الكلامية وفي صحة التمسك
بالخبر على المطالب الاصولية والكلامية نظر وان كان صحيحا او مشهورا فتامل وانه يحتمل ان يكون المراد
بالخبر الحسن وما في معناه ان من ضيع من الواجبات والمندوبات التي ورد في الاخبار ان عليها الثواب
الفلاني بعد ثبوت حكمه التكليفي بالدليل الشرعي من الضرورة او الاجماع او الكتاب او السنة
كان له ذلك الثواب كما ورد عن النبي صلعم من قراءة قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم
اله واحد الاية سطع له نور الى المسجد الحرام حشو ذلك النور ملائكة يستغفرون له حتى يصبح
وعن ابي عبد الله ع من قرأ سورة الحكم التكاثر في فريضة كتب له ثواب مائة شهيد ومن قرأها
في نافلة كتب له ثواب خمسين شهيدا او امثال ذلك في الواجبات والمندوبات مما ورد في الصوم

والغسل والصوم

والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وقراءة القرآن وصلة الارحام والصدقة والدعوات وغيرها
من الواجبات والمندوبات وما ابرمجه انه ع قال فضله او ما في معناه ولا ريب ان الفاعل المختار لا يقدم
على فعل الا اذا اعتقد فيه النفع واندفع بحصول النفع فيه وحصول ذلك فيما نحن فيه انما هو اذا
علم رجحان اصل الفعل او ظنه كيف لا والعبد العاقل لا يقصد التقرب بالسيد ويريد الاتيان اوظن
ارادته منه وبالجملة الظاهر ان تلك الروايات اخبار عن ترتب الثواب المقدر للعامل المتقرب الى الله
تعالى بالعمل بازاء عمله في الاخبار عليه وليس طلبا للفعل ما ورد في الاخبار ان لفاعله الثواب الفلاني
على سبيل الندب كيف وهو رجحان في رجحان فان قلت انا لا نقول انها ليست على حقيقتها من الجزئية بل
نقول انها انما تدل على مطلق الرجحان بالالتزام واذا ثبت اصل الرجحان يتم الاستحباب باصالة البراءة
عن الزائد قلت لا يتم ذلك بل انما هي تدل على ترتب الثواب على ما ثبت حكمه في الخارج سواء كان ترتبها
اوندبا ولا تدل على شيء سواه ولو سلم فالرجحان اللازم انما هو رجحان ما يختاره العبد من الفعل
والترك بسبب اعتقاد رجحان العمل بما يتضمنه كل خبر ضعيف وان لم يحصل له اعتقاد رجحانه فان
ذلك خارج عن مدلول الخبر فتامل فانه دقيق وانه لو سلم فالمطلوب انما هو احد النوعين اعني الوجوب
والندب دون القدر المشترك والاصل نسبة اليهما واحدة فتامل ولعله نظر من الصالحة الجليل ره
في رجحان الاخبار المبلغ الى ما ادعينا ظهوره من الخبر فانه قال وقد اورد على ما تضمنه الاخبار كثيرا
من الاستدلال بالاخبار الضعيفة والمجهولة على السنن والاداب واثبات الكراهة والاستحباب وجوه
وعد منها ان تلك الروايات لا يشمل العمل الوارد في خبر ضعيف من غير ذكر ثواب فيه فقال في الجواب
ان الامر بشيء من العبادات يستلزم ترتب الثواب على فعله فالخبر يدل على ترتب الثواب بالالتزام وهذا
يكفي في شمول تلك الاخبار له وفيه نظر انتهى وكذا من المحقق الحلي ره كانه تاملا بعد الجواب
عن الايراد بان الحكم بالاستحباب فيما صحت مستنده ليس في الحقيقة بذلك المستند الضعيف بل بما
رواه ثقة الاسلام ره في الكافي الى ان قال وقد يتوهم الجواب بعد تسليم الاستحباب باشال هذه الاشياء

بان مقاد الروايتين انه اذا روى ان في العمل الفلاني ثوابا كذا مثلا فعمل احد ذلك العمل رجاء لذلك
الثواب فانما يثبت له وان كان ما روي خلاف الواقع لا انه اذا روي اصل العمل ايضا كان الاتي به
شابا او الفرق بينهما واضح والجواب المذكور بالشرح ضعيف ثم قال وبالجملة الجواب لا يخلو عن شائبة
انتهى ثم حمل الخبر على ما حمل عليه المستدلون به يوجب تخصيص عمومها بالمجتهد وهو مع كونه تخصيصا
تخصيص غير مرضي وذلك لانهم اما ان يقيدوا العمل بما ثبت رجحانه من الخارج فلا يثبت بالرواية
المدعى او لا يقيدونه فاما ان يقولوا ان العامي الذي سمع الثواب على شيء لم يثبت له رجحانه بالدليل
الخارج ان صنعه كان له ذلك الثواب فهو خلاف الاجماع ظاهرا لان التقييد بالفعل موقوف على العلم
بصحة التقييد به والعامي لا يعلم ذلك الا من قبل المجتهد واما ان يقولوا ليس له ذلك الثواب فلا بد
ان يكون المراد بالوصول المجتهد ثم فان قلت ان ذلك وارد عليك فان التقييد الخصوصية التي تضمنها
بعض الخبر المتضمن للثواب من الوقت الخاص او العدد الخاص او غيرهما موقوف على العلم بصحتها والعامي
لا يعلم ذلك الا من قبل المجتهد قلت بعد ما ثبت اصل الرجحان عند العامل لا يقبح في العمل ايضا
بعض الخصوصيات المستندة الى المعصوم ع وكذا ورد امثال ذلك بالفاظ العموم ثم كون الرواية اما
باقية على الجزئية فدلالتها على الرجحان ليست بالمطابقة والتضمن وهو ظاهر والالتزام المنع لزوم الاجتناب
من ترتب الثواب المقيد على الفعل رجحانه زائد عن الرجحان الذي افاده ما يدل على الثواب المقيد
سيما الرجحان الاستحبابي كما هو المدعى او ليست باقية على حقيقتها بل مجاز في الامر وهو خلاف الاصل
مع ذلك لا يفيد رجحانا حمل الامر على الاستحباب سواء قلنا ان المجاز المستعمل في الامر حقيقة في الوجوب او
القدر المشترك بينه وبين الاستحباب اللهم الا بتعميم الاصل او ان يقال ذلك القرينة على ان المراد من
الخبر الامر الاستحبابي ثم كون الرواية انما تتضمن ان من سمع شيئا من الثواب فيه لا يجري فيما يدل على الثواب
بالالتزام شأن العمل الفلاني مستحب والامر بالفعل فان في سماعها ليس سماع الثواب حقيقة بل سماع
ما يدل على الثواب في الفعل خاصة كما في الاولى وعلى الثواب في العقاب العقاب على الترك كما في الثانية

وان المستفيدون المستبعون

وان المسامحين والمساهلين في الاداب والسنن اما ان يكون بناؤهم على جواز الثبات بخبر الواحد على المطالب
الاصولية او لا يكون بناؤهم عليه فان كان على الثاني فلا يجوز لهم الثبات بالروايات وان كان على
الاول فاما ان يكون بناؤهم في الاحكام الشرعية الفرعية بعد انسداد باب العلم على الاسباب الشرعية
او على الظن فان كان بناؤهم على الاسباب فالكر هو لا يعمل بغير الخبر الصحيح كما قاله الشهيد ره في شرح
البداية ولو كان مخبرا بالشهرة لوجود المانع وهو الفسق فلا يصح لهم الاستدلال بالروايات المذكورة على
التسامح والتساهل في الاداب والسنن الا ان يبنى بان يبنيا الصحيح وخبر الصحيح حجة ولو كان في غير الكتب
الاربعة ومن لا يقول بالصحة او يكون صحة الاحتجاج بما في غير الكتب الاربعة لامكانه الاحتجاج بتلك الاخبار
على التسامح الا بدعوى ان الروايات متواترة بالمعنى وهو مشكل جدا وكان بناؤهم على الظن فالدليل الذي
اقيم على حجية الظن انما يدل على حجيته في الاحكام الفرعية دون الاصولية فان حجية الظن في الاحكام
الاصلية رجعا الى القول بالاجتهاد وحجية الوهم فتدبر وان استدلالهم بتلك الروايات لو تم لدل على
ان من سمع شيئا من الثواب على عمل سواء كان واجبا او مندوبا فعمله كان له ذلك الثواب من غير
فرق بين الواجب والمندوب فيقال في الجواب ان الرواية لا تدل على الوجوب بعد السماع ازعاية ما يدل
عليه انه اذا فعل احد بعد السماع يكون مثابا وذلك انما يستلزم رجحان فعله على تركه فيكون الفعل
مستحبا وهو خلاف طريقة المستدل بل وعلى خلاف الطريق الذي اختاره اما كونه على خلاف طريقة المستدل
فلان المراد منه انه لا يفيد الاخبار عن ترتب الثواب على الفعل وهو لا يدل على استحبابه فكيف تمسك
به على استحبابه فان قلت ان ترتب الثواب على الفعل وهو يدل على استحبابه فكيف تمسك به
على استحبابه فان قلت ان ترتب الثواب على الفعل لا ينفك عن رجحانه ولما لا يفيد ترتب العقاب على تركه
يلزم استحبابه قلت عدم افادة ترتب العقاب على تركه لا يستلزم افادة عدم ترتب العقاب عليه بل هو اعم
منه ولعل سر التعميم ان ما يترتب عليه الثواب اعم من ان يكون واجبا او مستحبا فان قلت اذا ثبت
اصل الرجحان نفي الوجوب باصالة عدمه فيتعين الاستحباب قلت انا نقول ان الرواية المذكورة

تدل على وجوب العمل بمضمون ما يتضمن الثواب على عمل حتى نقول انه خلاف الاصل بل نقول انها تدل
على ان من صنع ما فيه ان فيه الثواب له ذلك الثواب ان كان واجبا فثواب الواجب وان كان مستحبا
فثواب المستحب فتم اما كونه على خلاف طريقتنا فلانا قد قررنا ان معنى الرواية ان من صنع شيئا من الواجبات
والمندوبات التي ورد في الاخبار ان عليها الثواب الفلاني كان له ذلك الثواب ثم يتوجه على الاعتراض
انهم انها انما تدل على ان العامل ثواب ما فيه ان كان واجبا فثواب الواجب وان كان مستحبا
فثواب المستحب فلو كان يفيد استحباب العمل فيلزم ان لا يترتب عليه ثواب الواجب وان كان اصل الفعل
واجبا كما في الاخبار الواردة في تقدير سنن الاعمال الواجبة بل انما يترتب عليه ثواب المستحب
لاختصاص الواجب بمصلحة زائدة مفقودة لحديث القدسي ما تقرب الي عبدي بمثل اداء ما
افترضت عليه ثم يترتب عليه ثواب ما فيه فتم وانما لو دلت على الاستحباب من تقييد العمل والشيء
والجزء بما لم يثبت وجوبه في الخارج ولا يصح اثبات وجوبه بذلك المعنى الجزء المتضمن للثواب كما
اذا كان حجة على وجوب العمل فانه لا يجوز الحكم بالاستحباب فيه لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي فتم كم فان الجيب فعلى هذا اذا ورد الامر او جوبي بشيء بطريق ضعيف لبيان فعله مستحبا
لما ذكرنا وانا نرى يفيد الاستحباب من جملة الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب مرجحا او ظاهرا او
احتمالا مساويا للندب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالسنية اليها الاستحباب لما عرفت لانهم
يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى والظاهر ان المراد ان الحكم بالاستحباب شيء بعد ورود الامر
بطريق ضعيف او ما يتضمن الاخبار عن وجوبه فلا يجب دلالة الاخبار على استحباب العمل كما ذكره
وفيه ما فيه وان كان المراد به ان الحكم باستحباب العمل بسبب الامر الوارد في الجزء الضعيف من قبيل
الحكم بملكية المال لمن في يده وصحة فعل المسلم وطهارة الثوب والبدن ما لم يعلم بالنجاسة كما
هو مرجح بعض اجلة الاصحاب كما هو في الظاهر الا ان يعني ان الشارع المقدس كما جعل اليد دليلا
للحكم بالملكية وسببه وفعل المسلم سببا للحكم بالصحة والطهارة السابقة سببا للحكم بها ما لم يعلم

بالنجاسة

بالنجاسة ظاهرا فكذلك جعل ورود الرواية المتضمنة للامر بالشيء والاخبار بوجوبه سببا للحكم باستحباب
الفعل فيه او لا ان الروايات المذكورة لا دلالة فيها على السببية اصلا وثانيا ان السببية في
الامثلة المذكورة انما تكون في الحكم الشرعي التعبدي والسببية فيه من قبيل السببية في الدلوك لوجوب
الصلوة وليس ما يتضمن الثواب من ذلك القبيل وثالثا ان جعل الشيء سببا لشيء يحتاج الى علاقة
بينهما وهي ليست بين الامر بالشيء والاخبار بخلاف اليد والملكية والاسلام والصحة فتم ورابعا
ان جعل الاخبار الضعيفة المتضمنة للامر بالعبادة من قبيل الاسباب الشرعية للحكم بالاستحباب وكذا
جعل الاخبار الضعيفة المتضمنة للنهي عن عمل من قبيل الاسباب الشرعية للحكم بالكراهة خلاف
طريقة الفقهاء وسيرتهم في الاستدلال الا ترى انهم يقولون ان الرواية تحمل على الاستحباب او الكراهة
ولم يلتزم الحكم بها بالخبر الضعيف ولو كان الحكم به خلاف المشهور ونادرا كما فيما نحن بالخبر الصحيح
يجعل حجة الاخبار مخصوصة فيه ولو كان على خلاف الشهرة وهو خلاف الاجماع ظاهرا فان قلت
ان الروايات السابقة كما تدل على سببية الخبر للحكم بالاستحباب والكراهة كذلك تدل على سببية الشهرة للحكم
بها في الصورة المفروضة بتعارض الخبر والشهرة وتقديم الشهرة عليه قلت على هذا يلزم ان يجعل معنى الخبر
من سمع شيئا من الثواب على شيء سواء كان المسموع رواية عن رسول الله صلعم او احد من الائمة عم او
قول بعض الفقهاء سواء كان من اصحابنا او من العامة مشهورا او غير مشهور والظاهر انه خلاف المشهور
سلمنا ان معنى الخبر ذلك ولكن على القول بكون الخبر سببا للحكم لا يلزم تقديم الشهرة عليه لانه انما يناسب
القول بحجية الظن فان قلت ان معنى الخبر ان من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له ذلك
لم يكن على ما فيه اذا كان عن رسول الله صلعم او احد من الائمة عم ولم يكن خلافه مظنونا بالقيام بعض القرائن
كما فاز المحقق البهائي ره في الاربعين وظاهر الاصحاب ان ظن صدق الناقل غير شرط في ترتب الثواب
فلو تساوى صدقه وكذبه في نظر السامع وعمل قوله فاز بالاجر نعم يشترط عدم ظن كذبه لقيام بعض
القرائن انتهى قلت انا لم نجد قرينة تدل على التقييد المذكور الا ان يقال انه يكفي في الشهرة فان

بين الفقهاء عدم الاحتجاج على الاستحباب والكراهة بكل خبر يتضمن الامر والنهي وان كان المظنون
انه كذب فعلى هذا يلزم تقييد الخبر بما لا يكون الخبر مظنون الكذب وما لا يكون مظنون الصدق فان الخبر
المظنون الصدق اذا كان ظاهرا في الوجوب كالامر او في الحرمة كالنهي يعمل بمقتضى ظاهره ولا يحمل
على الاستحباب والكراهة الا عند من يقول بالظنون المخصوصة يعني يتمسك بالاسباب الشرعية في
الحكم بالوجوب والحرمة فيصير مدلول الخبر ان من سمع شيئا من الثواب على شيء اذا لم يكن المسموع
مظنون الكذب ولا ما يتضمن الامر او النهي او ما يقوم مقامهما او كان مظنون الصدق فان ما كان كذلك
فهو دليل الوجوب والحرمة بل ولا ما يكون ظاهرا في الاستحباب او الكراهة وكان مظنون الصدق فانه
يحصل منه الظن بما في نفس الامر فيستحب كان له وان لم يكن على ما يفيده والظاهر ان ذلك المعنى لا يفهم
احد من الخبر ومع ذلك يكون على ذلك التقدير قليل الفائدة فان ما لا يكون مظنون الصدق ولا
مظنون الكذب قليل فان كل ما في الكتب الاربعة للشيخ الثلثة مظنون الصدق اذا لم يكن
له معارض بل ولو كان له معارض فانه انما يقدح في دلالته لا في سنده بل وما في غيرها ايضا اذا
اعتضد بعض المعاضدات وسلمنا ان السببية ما يتضمن الثواب للحكم بالاستحباب وجواز الاخذ به ايضا
منوط بالعلم والاطلاع على ما يدل على ترتب الثواب على العمل فيلزم تقييد اطلاق الاطلاع والعلم
به ولو جوزنا ذلك التقييد فهو يوجب التقييد الركيك والا فتقييد السببية بما يكون
اخبارا عنها فانه يصح الاستدلال به على انه لم يعد سببا انه مخالف ما يقتضيه الاستدلال عليها
بالاحتياط وبالاجماع فان الظاهر ان الاجماع ليس على السببية وان حمل الرواية على ما اخترناه لا يوجب
التعارض بينها وبين الاية الكريمة اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لانه لا يعمل بخبر الفاسق بدون
تبينه فان قلت انك تعمل بخبره في خصوص ترتب الثواب عليه قلت انا نعمل بما افاد الرجحان
من الادلة الشرعية وبسبب ورود الخبر الضعيف في ترتب الثواب المخصوص عليه وجناه منه
فالخبر الضعيف انما صار سببا لرجحان الثواب من الفعل الذي ثبت رجحانه بالدليل الشرعي ولا يجوز

يجوز العمل بمقتضى

بخلاف العمل بمقتضى الخبر الضعيف الذي يدل على رجحان الفعل فان فيه احتمال التشريع فيجوز حملها
على ما اختاره المخالف لان الاية تدل على انه يجب التبين عن خبر الفاسق سواء كان في السنن
وفضائل الاعمال او في غيرها والرواية تدل على انه لا يجب التبين عن حال الراوي في السنن و
فضائل الاعمال سواء كان كاشفا او عاما ولا تخصيص الاية بالرواية ليس باولى من تخصيص الرواية
بالاية ثم قيل ويمكن الجواب بان الاية دالة على عدم العمل بخبر الفاسق بدون التبين والعمل بالخبر
الضعيف فيما نحن فيه بعد ورود الرواية ليس عملا بلا تبين ومخصصا ظاهرا فانا نجد ان بينهما عموما
خصوصا من وجه لا وجه لذلك التوجيه ويتوجه عليه انه ان الحكم باستحباب ما ورد بخبر الفاسق بالرواية
الاخرى ليس فيه الا خبره مع التبين فان مدلول خبره انما هو الوجوب دون الاستحباب وكذلك حال الحكم با
لكراهة بالخبر الضعيف المتضمن للنهي نعم لو قيل ان التبين انما يجب اذا كنا نعمل بما افاده الرواية الضعيفة
ونحن لا نعمل بمضمونها بل انما جعلناها امارة الاستحباب والكراهة كما ان اليد امارة الملكية والاسلام
امارة الصحة يندفع ذلك المحذور انه لو تم لا يجري في القول بالتسامح فانه اذا اقيم دليل على رجحان التسامح
بالاخذ بالخبر الضعيف والعمل به في السنن فيسقط القول بالتسامح وهو عين مدعى صاحب المدارك
ره ثم وقد اورد عليه ايضا انه انما يفيد عدم ترتب الثواب على ذلك الفعل وهو غير المدعى ومنها
ما نقل سيد المحققين السيد محمد باقر الداماد ره في الرواشح عن بعض المعروفين بالتسامح في العلوم
النظرية من ظاهره الشيرازي مذهب الشافعي وهو انه اذا ورد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال
ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لاشتماله على رجاء المطلوب ورجاء النفع
اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب فالاحتياط العمل به رجاء الثواب واما اذا دار بين الوجوب والاستحباب
فلا وجه لاستحباب العمل به واما اذا دار بين الكراهة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع انتهى العمل
وهذا عند الفقهاء في المكروه في الترك مظنة الكراهة ترك المستحب فلينظر ان كان خبر الكراهة
اشد بان يكون الكراهة شديدة والاستحباب محتملا ضعيفا فيترجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل

به وان كان حظ الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك
العمل على تقدير الاستحباب فالاحتياط في العمل به وفي صورة المساواة يحتاج الى نقل تام والنقل انه مستحب ايضا
لان المباحات تصير بالسنية عبادة فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل
والاستحباب مشروطان اما جواز العمل فيقدم احتمال الحرمة واما الاستحباب فما ذكرنا مفصلا لكن يبقى شيء
وهو انه اذا عدم احتمال الحرمة فجواز العمل ليس لاجل الحديث اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل
لان المفروض انتفاء الحرمة حتى الحديث ينفي احتمال الحرمة لا انه نقول الحديث الضعيف لا يثبت به
شيء من الاحكام وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلو ثبت با
لحديث الضعيف وحاصل الجواب ان الجواز معلوم من خارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد
الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف بل
اوقع الحديث الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من
قواعد الشرع انتهى واختار ذلك الجواب بعض اعيان شيخنا المتاخرين ره واجاب عنه سيد
المحققين ره بانه ان رام بايقاع الحديث الضعيف الشبهة ايقاعها الوهم او الشك كان على ما ادعا
لكنه غير مجد وليس ذلك استحباب العمل اصلا ليس وهم الاستحباب او الوهم منه والشك في احدهما
بعد تيقن الغسل والوضوء يوجب استحباب ترك العمل باستحباب حكم اليقين لتوهم استحباب الاحتياط
في الدين وان رام به ايقاعها العلم او الظن فهو اول المسئلة وحريم النزاع بل من المستبين انه
ليس كذلك ولو كان لكان يتم اثبات الحكم به والمفروض المتفق على تسليمه وارعائه خلافه وايضا
في تشريع الاحتياط مطلقا يجب منه وكلام رائز على السند الفقهاء والاصوليين واذا قال بالتشريع
فذلك مختص بثبوت شغل الذمة بالتكليف الدليل باهض ومدرك شرعي حتى يكون الاحتياط
لحصول البراءة والخروج عن العهدة على اليقين والنقل هنا في اصل ثبوت الاستحباب بالحديث الضعيف
والعمل بمقتضاه من بدو الامر ولا خلاف في عدم جواز الاحتياط في الدين بالعمل بمقتضى احتمال

الموهوم او المشكوك

الموهوم او المشكوك في ابتداء ومن غير تعويل دليل شرعي اجماعا وايضا المباح انما يصير عبادة بالنية
اذا كان له من جهة المنوية استحبابا ثابت من تلقاء الشرع لا اذا ما لم يكن مستحبا شرعيا لجهة
اخرى وايضا الدوران بين الحرمة او الكراهة او الاباحة وبين الاستحباب انما يصح اذا كان الحديث
الضعيف الباعث للاستحباب معارضا بحديث اخر ضعيف في جانب الحرمة او الكراهة او باصالة
الاباحة وبراءة الذمة من التكليف الاستحبابي وبالجملة بدليل اخر شرعي نفاته ولا يكون اقوى منه
واما من دون ذلك فلا يصح احتمال شيء من الحرمة والكراهة ازهما جميعا على خلاف الاصل وايضا الامر من
الخطاب يتصور هنا لا يعرف ان العمل به على سبيل الاستحباب الشرعي او الاباحة الشرعية لا يستلزم ابدا من
اقرار احتمال الوقوع في التشريع البدعي والبدعة الشرعية وايضا معنى جواز العمل بالحديث
الضعيف الدال على الاستحباب جواز الاتيان بما يفيد استحبابه على جهة الاستحبابي وقصد القربة لا
الجواز الاباحي وهذا لا يكفي فيه مجرد انتفاء الحرمة بل ذلك انما يفيد عدم ترتب الاثم والعقوبة على العمل
لا غير فقوله اذا لم يوجد الحديث بجواز العمل باطل فليتدبر انتهى كلامه ويمكن الجواب عن قوله ره
ايضا الامن من الخطاب يتصور هنا لا يعرف اه بان الامر المجيب ظاهرا انه يستحب العمل من جهة
الاحتياط فيما يحتمل الاستحباب اذا لم يحتمل الحرمة من غير جهة احتمال الوقوع في التشريع فبمنع الاحتياط
فان العمل بمقتضى الاحتياط لا يستلزم التشريع قطعا ولذا قال الشهيد ره في البيان باستحباب الوضوء
بالدم الخارج من احد السبيلين اذا شك في خلوه من حدث وباستحباب الغسل اذا شك في الحدث
ومنه يظهر وهن عدم الخلاف الذي ادعاه حيث قال ولا خلاف في عدم جواز الاحتياط في
الدين في العمل بمقتضى الاحتمال الموهوم والمشكوك اه وقيل في الجواب ان الحكم شرعي وعقلي وعادي
والاخيران لا مانع منهما بان يقع عقلا كذا او عادة كذا ولا مانع من متابعتهما سيما العقلي ما لم يدخلا
بالشرع بل امرهما وضع عن عقله ونهاه وربما قيل بادخال العقلي في الشرعي بناء على تطابقهما ولا شك
في اعتبارهما في موضع الحكم نعم لو كان من العبادات فحكمه حكم نفس الحكم وهو بعنوان الجزم يتوقف

على دليل قطعي والظن والاحتمال على اماره مؤيده تدل الخبر الضعيف سندا او متنا او دلالة او تعارض
الادلة وقول الفقهاء لا اجماعهم او فقيه اقيم او حكم العقول الجزم الاول لا شك في اعتباره والثاني من
المجتهد مط او اذا كان عدة شيعة به دليل مرجح اما الثالث فلا من يجوز العمل مط واما العمل فدونه
منه اذا كان احتياطا ولا شك في حسنه عقلا ونقلا انتهى كلامه اقول ان كان مراده من انكر التسامح
في ادلة السنن ان الاخبار عضوي الخبر الضعيف والعمل به محرم لقوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم كما
هو الظاهر فالجواب عنه بانه من باب الاحتياط في الدين المستحب معارض بان الاحتياط يقتضي تركه فان فيه
احتمال الوقوع في المحرم والاحتياط يقتضي تركه وان كان المراد ان الدليل الضعيف لا يثبت الاستحباب
من غير ان يمنع العمل بمقتضاه من طريق الاحتياط فلا باس بالجواب فتم ثم ان مقتضى الاحتياط في الخبر
الضعيف المقتضي للامر عدم الترك كما في الواجب دون الحكم بالاتيان به كما هو مقتضى الجواب الاول
كذلك في الخبر الضعيف المقتضي للنهي ترك الفعل كما في الحرام دون الحكم بالكراهة كما هو مقتضى الجواب
الاول اقيم فلا يطابق مقتضى الجوابين ثم ان قلنا بان العمل بالخبر الضعيف اذا لم يعارضه حجة يدل على الكراهة
الغالبة احتياطا في الدين فانما يتوجه به اذا لم يكن مقتضى طلب العبادات المخترعة مثل الوضوء والغسل
والصلوة بل من قبيل المباحات مع قطع النظر عن الخبر الضعيف ولو قلنا بجواز العمل بالخبر الضعيف الدال
على استحباب الوضوء لغاية مخصوصة فلا يدخل في الصلوة بذلك الوضوء ان قلنا بانه لا يقوم مقام الوضوء
للكون على الطهارة بناء على ان للنية تاثيرا في الوضوء فتم ثم الجواب عن انكر التسامح والتساهل
في ادلة السنن بانه مستند الى استحباب الاحتياط في الدين يتوجه على انكر سواء كان بناؤه في الفقه
على الظن او على الاحكام الشرعية فتم ثم ان هذا الجواب اعم بحسب الورود من الجواب الاول ان قلنا بان
حديث من بلغه ثواب اه انما يدل على رجحان العمل بما يقتضي الثواب من الاخبار النبوية او الاخبار
من الائمة الطاهرين عليهم السلم سيما اذا شرطنا ظهور الدلالة وذلك ظاهر فتدبر ومنها الاجماع نقله
المقدس الاردبيلي ره كما في ايات الاحكام في تفسير قوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك

قائما قل ما عند الله

قائما قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين حيث قال وقال ايضا في فضل السورة
مفضل بن حازم عن ابي عبد الله عم قال من الواجب على كل مؤمن اذا تناسبه ان يقرء في الليلة
الجمعة بالجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وفي صلوة الظهر بالجمعة والمنافقين فاذا فعل ذلك فكانما صلى
مع رسول الله صلعم وكان ثوابه وجزائه على الله الجنة وما رايت ذلك في الكتب المشهورة الا في ثواب
الاعمال للصدوق فانه نقله في ثواب سورة الفرقان باسناده وفيه محمد بن حسان وهو مجهول واسمعيل
بن مهران وفيه خلاف وان كان الظاهر انه ثقة والحسن وهو مشترك والذي يظهر من ثواب الاعمال انه
ابن علي كما نبه ابن فضال والله اعلم فالوجوب ما يثبت والاستحباب غير بعيد لما ثبت بالنص وباجماع
الامة العمل بالروايات في السنن والوصول الى ما فيها من الثواب وان لم يكن كما نقل ولهذا اثبت
الجمهور واصحابنا الاستحباب والكراهة بالروايات الضعيفة فالجمهور واصحابنا يتعبدون بما انتهى كلامه
في هذا الدليل حيث قال في اول الكتاب ولما كان المقصود من وضع الكتاب الترغيب في الدعاء
الحث عليه وحسن الظن بالله بطلب ما لديه فاعلم انه قد ورد في الاخبار عن الائمة الاطهار سلام الله
عليهم اجمعين ما يؤكد ذلك ويدل عليه ويرغب فيه ويهدي اليه روى الصدوق عن محمد بن يعقوب
بطرقه الى الائمة عم من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه
الى ان قال فصار هذا المعنى مجمعا عليه عند الفريقين انتهى كلامه ره اقول اولا انه يظهر من كلام
المقدس الاردبيلي ره ان مدلول النص انما هو جواز الحكم بالاستحباب او الكراهة ما ورد فيه رواية ضعيفة
دالة على استحبابه او كراهته دون غيره كما اذا كان فقيه او اكثر بالاستحباب فعلى او كراهته والنص
مطلق الا ان يقال انه محمول على الغالب والغالب ورود الرواية فتم ويظهر منه ايضا ان الحكم بالاستحباب
انما كان اجماعيا فيما يكون الرواية ظاهرة فيه وكذا الكراهة دون ما اذا كانت ظاهرة في الوجوب
او الحرمة مثلا ولذلك تارة الاستحباب غير مفيد والاقرب دعوى الاجماع كان التعبير بالاستحباب بذلك
العبارة بعيد فتم فلا يكون الاجماع الذي نقله حجة لمن يقول بجواز الحكم بالاستحباب والكراهة بكل

اماره ولو كانت قول فقيه او خبر ليس بظاهر الدلالة سواء كانت ظاهر الدلالة على الوجوب او الكراهة
ولم يكن ذلك ايضا بل انما يكن تنزيله على الاستحباب والكراهة وانه يحتمل ان يكون ابن فهد رح حمل الرواية
على المعنى الذي ذكرناه حيث كان المقصود الترغيب في الدعاء والحث عليه فعلى هذا يكون الاجماع
ولو بقينا الاحتمال فهو نقول به لانه كلامه رح على اكثر ما دل عليه كلام المقدس الاردبيلي رح وثانيا
الظاهر ان الاصحاب لا يكتفون في الحكم باستحباب الومزة والغسل لغاية من الغايات ولك الصلوة
وغيرها من العبادات المخترعة بكل خبر ضعيف وقول كل فقيه وكل احتمال في الرواية ولا يفتون بمجرد
ذلك بل اكثرهم لو انقل اكثرهم يجتنون من عمل بشيء من الرواية فاذا لم يطلعوا عليه هكذا يكون
ويفتون فيه ولا يفتون ولعله لذلك قال المحقق رح في المعتبر النافع واما المندوب من الاغسال
فالمشهور غسل الجمعة وفي الشرايع واما الاغسال المسنونة فالمشهور منها ثمانية وعشرون غسلا
الخ فانه يدل على ان غيرها من الاغسال قد اختلفوا فيه وبعضهم حكم باستحبابه وبعضهم الكراهة
الحكم بالاستحباب فيه ليس مشهورا كما في ما ذكره بل يدل على وقوع الخلاف في المذكورات ايضا وهو ان
كان اعم من القول بالوجوب والقول بعدم الوجوب والاستحباب لكن الظاهر ان ذلك القول يتحقق
فيهما في الجملة ولذلك وقع الاختلاف في عدد ومنه المسح وان الظاهر انه لا يقول باستحباب
ما لم يذكره في الكتاب ما ذكره الشهيد رح في البيان ويشهد به اكتفائه في التحرير والارشاد بما
ذكره هنا وليس عنده التذكرة والمنتهى تتبع وتامل وبما يظهر منه عدم اكتفائهم في السنن بمجرد الاجماع
ولو حصل لحمية وقوله في الشرايع في مكان المصلي وينبغي ان يكره الى انسان مواجه او باب مفتوح يشعر
بالتمريض والضعف وعدم القبول الا انه حكي عن المعتبر انه رح قال فيه القائل بذلك ابي الصلاح
الحلبي وهو احد الاعيان ولا باس باتباع فتواه وفيه انتهى بعدم قبول قول كل فقيه بل بان
المدار في الاحكام عن الظن من اي طريق حصل وقال في الذكرى وجعل ابنا بابويه الحائط عن يساره
كافيا في تسليمين للمامور فلا باس باتباعهما لانهما جليلان لا يقولان الا عن ثبت وفيه دلالة

على ان الحكم الشرعي

على ان الحكم الشرعي يحتاج الى ثبت دليل الا انه يجوز فيه الاكتفاء بفتوى ابي ابويه ومن تبع كلماتهم
يطلع على ان ليس بناتهم في السنن على الاكتفاء بكل ما يجب الاحتمال بل ولا بكل خبر ضعيف وان لم
يظهر فتوى الفقيه به نعم قد اشهد رح في الذكرى في حجية فتوى جماعة من الاصحاب اذا لم يعلم المخالف
ورواه فان قلت لعل سكوتهم او سكوت من لم يخالف لجماعة المفتين لعدم الظفر بمستند مع عدم معارض
من الجانبين فلست ينفي قول اولئك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلتهم مع
عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بها كما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بابويه رح عند اعوان
النصر من حسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم انتهى فلعل من اكتفى
بفتوى الفقيه في الاستحباب بناؤه عليه وكذا الاكتفاء بالخبر الضعيف بالاصطلاح المتاخر اذا لم يوجد
له معارض وفتوى الفقيه الذي لم يوجد له مخالف انهم كانوا يتسامحون فيه اللهم الا ان يراد به ذلك
فيكون النزاع لفظيا او يقال ان تلك الطريقة مذمومة الاصحاب واما المتاخرون منهم فليس طريقتهم
هذه في الحكم بالوجوب والحرمة بخلاف الحكم بالاستحباب والكراهة فانهم اجمعوا على مراعاة تلك الطريقة
فيه وفيه نظر وثالثا ان في حجية الاجماع المنقول في امثال تلك المطالب نظر او لو قلنا بالحجية فانما
نقول بها اذا افاد الظن ولا يحصل من دعوى المقدس الاردبيلي رح مع ما ذكرنا لك انفا الظن بجواز
بكل رواية وفتوى كل فقيه على الاستحباب والكراهة اذا لم يكن الظن على خلافه بل لم يحصل لي الظن
باندراج الاجماع على ذلك وراينا ان الاجماع على التسامح في ادلة السنن والمكروهات اما
الاحتياط يعني انما كان العمل بكلها يدل على الوجوب او الحرمة او الاستحباب او الكراهة سواء كان
ظاهر الدلالة او غيره ولو كان مرجوح الدلالة موافقا للاحتياط وهو مرغوب فيه ومطلوب الشرع
اجماعا فيتسامح في ادلتها من تلك الجهة فقيه او لا يمنع كون العمل بمضمون كل رواية وقول كل فقيه
والسعي في تحصيل كل ثواب احتمالي والاجتناب عن كل مكروه احتمالي احتياطا الا ترى ان الفقهاء
والقائلين باستحباب الاحتياط وكونه مطلوب الشرع لا يجعلون الاحتياط معاضدا للدليل ويقدمون

بالاحتياط في كتبهم الاستدلالية وكتب الفتوى بان الاحوط كذا او بان الاحتياط في كذا الا في مقام يحسن
التمسك والاخذ به عقلا وشرعا وهو المقام الذي يكون الجانب المرجوح نوع قوة يوجب نوع اضطراب
وتزلزل الا في كل مقام يوجب القطع بالامتثال وان كان احتمال عدم حصول الامتثال في غاية الوهن و
لو سلم ان الاحتياط يشمل المقامين معا فلا نسلم حسن كل احتياط فانه لا ريب ولا شبهة في ان العقلاء
يذمون من يذهب عقيب كل احتمال النفع ويجتنب عن كل احتمال الضرر ويتيسر له الى السواد والفرط
والوسواس بل السفاهة فان بناءهم على مراعاة العلم او الظن ودفع الخوف ولو كان من جهة علم
الوصول الى المقصد وكل احتمال لا يوجب الخوف عادة بل الظ ان من يقول بوجوب الاحتياط لا احتياط
في كل احتمال موهوم وثانيا ان مقتضى الاحتياط فيما يدل على الوجوب الاتيان به بان لا يترك ورده
المستحب وفيما يدل على الحرمة الاجتناب عنه مثل الاجتناب عن الحرام بان لا يفعل دون المكروه و
هو غير الحكم عليها بالاستحباب والكراهة فانه يعتبر فيهما جواز الترك والفعل ويشهد لذلك انا
نراهم قد يحكمون على الاستحباب وهما يلزمون من معاضدة الاحتياط كما لا يخفى على المتتبع ومن ذلك
الجهد قد المقدس في المنتهى في المسئلة الخامسة الغسل لقضاء صلوة الكسوف بعد ورود ما يدل
على الوجوب لقطع السند وروى الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الحديث وهذه
الرواية ظاهرة في الوجوب فلو قلنا به لهذه الرواية والاحتياط كان قويا انتهى وثالثا ان القول
بان في الاتيان بالشيء الفلاني وترك الشيء الفلاني احتياطا غير القول بان الشيء الفلاني مستحب
والشيء الفلاني مكروه فان قلت انهما المسلكان يحصلان الاحتياط المستحب فكان ما في قصد الاحتياط
مستحبا وما في تركه الاحتياط مكروها قلت فيه اولا ان الظ ان المراد بجواز التسامح في ادلة السنن
انما هو الحكم بالاستحباب فيما لا كراهة بخصوصه لا من جهة انهما يحصلان الاحتياط وثانيا انا لا نسلم
ان ترك الاحتياط فيما يكون الاحتياط في الترك يوجب كراهة الفعل لا نسلم ان الاحتياط عدم
ترك غسل الجمعة وتركه ليس بمكروه الا ان يقال بالكراهة العقلية ويطابق العقل والشرع فتدبر

ورابعا انا نرى

ورابعا انا نرى قد يقدحون فتوى الفقيه بالاستحباب والكراهة بعدم دلالة الرواية بحيث يظهر
منهم الاجماع وهو غير خفي على المتتبع من ذلك لجهة اعتراض الشهيد الثاني ره في المسالك على المحقق
ره حيث قال في بيع ويكره بجماع وعنده من ينظر اليه فانه قال اطلق المصنف الكراهة عند وجود من
ينظر اليه وهو شامل للمميز وغيره وقيل يختص بالمميز وهو حسن ومن ذلك لجهة اعتراضه على اطلاق
الفقهاء الحكم بكراهة الجماع في المحاق وفي اول الشهر وفي آخره وقال في كراهة النظر الى الفرج في حال
الجماع بعد ذكر بعض الروايات مع ان الاستناد في الاحكام الى مثل هذه الروايات الواهية لا يخلو عن
اشكال لو لا سهولة الخطب في الكراهة ومنه اسم مراعاة الاضطراب في جواز الحكم بالكراهة بكل
خبر ضعيف فانه ربما يعتمد الحكم بالكراهة بكل خبر لم يحس منه ذات الكلام فتدبر واما ان يكون
مستند الروايات السابقة الدالة على ان الشارع المقدس جعل كلما يدل على الوجوب او الحرمة
او الاستحباب او الكراهة من الخبر سوى الصحيح منه اماره وعلامة للاستحباب والكراهة من قبيل
البدو البينة ففيه مضافا الى ما مر انه على هذا يكون الخبر الحسن والموثق اماره وعلامة للاستحباب
والكراهة ايضا الا والثاني باطل جدا فانه عليه يكون الخبر الضعيف ارفع شانا او اكثر نفعا منهما
لبساطتهما في شيء من الوجوب والحرمة فلو لم يكونا مجتمعين في الاستحباب والكراهة انتهى لزم ان
يكون اضعف واحسن من الخبر الضعيف فتدبر والقول بان ذلك من الشارع المقدس وكيف
عليه لا يبعد رعن صاحب رد به لان العقل فاسد باستماع الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح والاول
فيه ان اصطلاح الصحيح والحسن والموثق والضعيف من المتاخرين ولا ريب انه لم يكن ذلك اصطلاح
بين القدماء وانه لم يكن عملهم بالاخبار مقصورا على الصحيح فاما انكان بناؤهم على العمل بكل
ما يفيد الظن مطلقا او بما يفيد العلم فكيف يمكن دعوى الخبر الحسن والموثق باصطلاح المتاخرين
اذا كانا دالين على الوجوب او الاستحباب او الحرمة او الكراهة بسببين وعلامتين من علامة الاستحباب
والكراهة بالاجماع فان القطع حاصل ظاهرا بان القدماء كانوا يعبرون ما عده المتاخرون حسنا

او توقفا في الوجوب والحرمة كما ان جماعة من المتاخرين يتمسكون بها فيهما ايضا فدعوى الاجماع على ان الخبر
الحسن والموثق سببان من اسباب الاستحباب والكراهة في غاية الوهن والضعف ظاهرا بل باطل جزما وكيف
الكلام في الضعيف باصطلاح المتاخرين فاذا كان دعوى الاجماع على ان كل خبر حسن وموثق وضعيف
اذا دل على الوجوب او الحرمة او كان ظاهرا في الاستحباب والكراهة من الامارات الشرعية للاستحباب و
الكراهة ايضا فلا بد من تخصيص الخبر بما حمله دليلا الوجوب والحرمة وهذا التخصيص من قبيل تخصيص
العام بالمجمل والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة كما بين في محله الا ان نقول انا لا نسلم الاجماع على
ان ما يفيد الظن بالحكم من الاخبار الحسان والموثقات والضعيفة من الاسباب الشرعية للاستحباب
والكراهة الا على ان الخبر الحسن والموثق والضعيف من الاسباب الشرعية للاستحباب والكراهة
فتم ومجمل القول ومختصر الكلام والحاصل بعد التفحص والابرام في ذات المقام ان من تمسك
الروايات والاحتياط والاجماع المنقول على التسامح في ادلة السنن ان كان يذهب الى انه يجوز
الافتاء بالاستحباب والكراهة بما يدل على ترتب الثواب على فعل شيء او تركه مطلقا سواء كان روايته
عن النبي صلعم واحد من الائمة عم او فتوى فقيه وكانا اخبارا عن ترتب الثواب صريحا او ضمنا حقيقة
كالامر والنهي او مجازا كالخبر الوارد مورد الامر والنهي وكانا ظاهري الدلالة او غيرهما ولو كانا
مرجحي الدلالة وكانا مظنوني الصدق او غيرهما ولو كانا مظنوني الكذب فلا شبهة ولا ريب
في فساد ذلك من جهة العبادة والمدعى اما من جهة العبادات فانه يعتبر في الدلالة ظهور الارادة
فانه لا يتحقق اللفظ الى معنى القصد عن المبهم المقابل للمعنى الظاهر انه يدل عليه كيف وذلك المعنى لا بد
ان يكون معنى مجازيا والمعنى المجازي ليس مدلول اللفظ وحده بل انما يكون مدلولا للفظ مع القرينة
والقول بان الدلالة الدال عليه انما هي اللفظ والقرينة شرط الدلالة ضعيف غير صالح للالتفات
فتدبر واما من جهة المدعى فان الظن ان القول بجواز الافتاء بما يكون مظنون الكذب ومرجح
الدلالة على الاستحباب والكراهة خلاف اجماع الامة وخلاف ظاهر الروايات المتقدمة فانه لا يفهم احد

ظاهر من قوله

ظاهر من قوله من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ان من عمل بمضمون
روايه او فتوى احد سواء كان فيها مرجحا او غيره مطلقا ولو كان مظنون الكذب وخلاف الظاهر كان له
وان لم يكن على ما بلغه ولذا مرجح بعضهم باشتراط عدم ظن الكذب وبعضهم به وبظهور الدلالة بعد
اشتراط كونه رواية عن النبي صلعم او الائمة عم بل وخلوف ظاهر الاجماع المنقول فان الظاهر منه جواز
الافتاء بالاستحباب والكراهة بالرواية اذا كانت ظاهرة الدلالة وغير مظنون الكذب ولو لم تظهر
ظهوره فتول بعدم ظهور ذلك منه جزما فلا يصح التمسك بالاجماع المنقول على ذلك المدعى
وان كان يذهب الى انه يجوز الافتاء بها بما يدل على ترتب الثواب والعقاب صريحا او ضمنا
سواء كان خبرا او انشاء حقيقة او مجازا اذا كان رواية عن النبي او احد من الائمة عم وكان
غير مرجح الدلالة ومظنون الكذب ففي العبارة قصور فان الظاهر انه اذا احتمل اللفظ معنيين
على السواء احدهما ترتب الثواب او العقاب على عمل والاخر غير ذلك يكون مجملا فلا يكون دالا
على ترتب الثواب والعقاب وفي السند اذا كان الروايات المتقدمة نفيه ان غاية ما افاده
الروايات ترتب الثواب على عمل مستند الى خبر ظاهر الدلالة عليه فانه لا يصدق على من بلغه خبر
مجمل الدلالة بالنسبة الى ترتب الثواب انه بلغه ثواب على عمل او سمع شيئا من الثواب فلا
تكون الرواية شاملة لذلك الخبر وهو ليس تخصيصا لها بل حكما بعدم دخوله في مدلولها و
يمكن ان يقال بعدم شمولها الغير مظنون الصدق ايضا فان الظاهر انه لا يتقدم الحاكم الى
العمل بغير خبر مظنون الصدق وان رجاء الثواب من عمل لا يحصل مع الشك في انه مطلوب
ام لا فان مداره على الظن ظاهرا فانه لو عمل عملا بشك ان يترتب عليه الفائدة المخصوصة
لا يقول انا ارجو ان يترتب عليه هذه الفائدة والشاهد له فلو تركه لما لا ارجو ارجحا
ترجوا انتم وكذا اذا كان الاجماع المنقول فانه ليس ظاهرا في ذلك لو لم يكن ظاهرا في انه
يجوز الافتاء بها بما يدل عليها وكان ظاهره من الاخبار وان كان يذهب الى جواز الافتاء

بما يدل عليها دلالة ظاهرة من الاحيان اذا لم يكن مظنون الكذب كما هو المشهور ظاهر انفيه
بعض الايرادات السابقة من ان العاقل لا يقدم الى العمل بخبر جزم مظنون الصدق وانه يحصل
رجاء الثواب مع الشك في المطلوبية **اصل** في العام والخاص وفيه مقصدان المقصد
الاول في الالفاظ العموم وفيه ابواب الباب الاول في تعريف العام وعرفه فخر الدين الرازي با
للفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد وقد اختاره العلامة ره ثم في التعريف ان التقييد
بوضع واحد لاخراج المشترك اذا استعمل في جميع معانيه الحقيقية واخراج اللفظ اذا استعمل
في معناه الحقيقي والمجازي على القول بجوازها ولادخال المشترك اذا استغرق افراد معنى
من المعاني وقد عبر عن عليه بان الجمع المضاف والمحلى باللام خارجان من الحد لانهما
لا يستغرقان ما يصلحان له من الجموع ويمكن الجواب عنه بان الجمع اذا اضيف او دخل
عليه اللام لا يبقى على الجمعية بل يراد به استغراق الافراد دون الجموع فتامل وقد يعترض
عليه ايضا بانه لا يصدق التعريف على لفظ كل في كل انسان مثلا وكذلك على مثل ما ومن
الشرطيتين والاستفهاميتين والموصولتين ان قلنا بعمومها اما الشرطيتان والاستفهاميتان
فظاهر واما الموصولتان فلان لفظة ما مثلا لا يصلح لكل واحد من الافراد الا اذا استعمل
في المفرد وهو خلاف الاستعمال غيره بالاستعمال المجمل وهو غير الاستعمال العام ثم ويمكن
الايراد عليه ايضا بان لفظ ما في التعريف عام والضمير الراجع اليه عبارة عنه بعينه وهو ليس ما
يصلح له اللفظ بل ما يصلح له اللفظ انما هي الجزئيات فتدبر وبان اللفظ ليس مستغرقا بل
انما يكون كلا ولو سلم ذلك فهو مرادف للعام فلا يحسن اخذه في تعريفه ثم وقد عرفه
العلامة ره في النهاية بانه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد
موارده فالخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمرا واذا لشاني النكرة ومع تعدد موارده الدال
على معنى واحد كالمنتقض باسماء العدد لتناولها ما لا يتناهى من مراتبها قوة وعدم فعلا

والجمع المعرف باللام

والشيخ البهائي ره باللفظ الموضوع للدلالة على الاستغراق اجزائه او جزئياته ويرد عليه انه لا يصدق
على ما استعمل في المعنى العام مجازا الا ان يراد بالوضع ما يعم الوضع الشخصي والنوعي وان العام
لم يكن وضعه للدلالة على الاستغراق بل على المعنى العام وهو الاجزاء او الجزئيات المستغرقة وانه لا يصدق
على من وما الموصولتين لانه ليس لاستغراق الاجزاء وهو ظاهر ولا لاستغراق جزئياته ما يصلح له فانه من المعارف
وليس للمعرفة جزئيات ولا على لفظ كل والجمع المحلى باللام والجمع المضاف فتم ويرد عليه ايضا ان
الظاهر ان الكل المجموعي ليس عاما اصوليا كما ان الجمع وسلم الجمع والعشرة والمائة ونحوها من اسماء الاعداد ليس
عاما اصوليا وان صح الاستثناء من الثلثة الا جزء ودون الكل المجموعي والاقرب عندي ان تعريف العام
بما يدل على ما افاده سور الكلية بالدلالة المطابقية سواء كان مفردا او مركبا واذا قيدنا الدلالة بالمطابقية
لاخراج العموم الحكمي كما في قولهم احل الله البيع عند حكم عقيب الامر للجنس هذا اذا قلنا بان التعريف لفظي
والمقصود منه بيان اللفظ وليس حقيقيا يكون المقصود منه بيان حقيقة المعرف فتامل وقد عرفوه بتعريفات
اخر منها تعريف المرتضى ره وهو ما يتناوله لفظ شيئين فصاعدا ومنها تعريف الغزالي وهو
الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا ومنها تعريف الجاجرمي وهو ما دل على مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه مطلقا من غير ذلك فائدتان الاولى اختلف الناس في ان العموم كما يعرض الالفاظ
هل يعرض المعاني ام لا فاثبته جماعة ونفاه اخرون ثم اختلف المثبتون في انه يعرضها حقيقة او مجازا
والتحقيق ان العموم له معنى في اللغة وعند اهل الميزان وعند الاصوليين والعموم اللغوي يعرض المعاني
حقيقة لانه بمعنى الشمول قال الجوهري عم الشيء يعم عموما شمل الجماعة فقال عمهم بالعطية ولا ريب في انه يعرض
المعاني على سبيل الحقيقة بل لا يبعد ادعاء المجازية اذا اطلق على اللفظ والعموم المنطقي انما يكون حقيقة
في المعنى والاصولي في اللفظ لانهم اخذوا في تعريفه اللفظ وقد يستدل عليه بانه لو كان حقيقة في المعنى
لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر واجيب المشهور بان اهل اللغة اطلقوا العام تارة
على العطاء والانعام والخصب والمطر وغيرها وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ والاصل في

في الاطلاق الحقيقة وفيه نظر اما اولا فلعدم وجوبه ما قرره واجيب عنه اولا بان من لوازم العام ان يكون متحد الحقيقة
ومع اتحاده يتساوى الامور المتعددة من جهة واحدة والعطا الحاصل لزيد غير العطا الحاصل لعمرو وكذلك
الحال وغيره فيطلق اللفظ الواحد كالانسان ولا يصدق على متعدد الا من لزيد الثانية فلك
العدول عنه في النهاية اعلم ان كل شيء محقق في الاعيان او متصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقة تميزها
عما عداه ويكون بتلك الماهية لا مشاركة فيها غيره ثم تلك الحقيقة قد يعرض لها عوارض وتتصف بامور وتلك
العوارض والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك
الامور سواء كان تلك الامور من اللوازم او العوارض المفارقة سواء كان ايجابا او سلبا او اقترن ذلك
تنقول ان الفرق بين المطلق والعام ان اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي هي باعتبار كونها
واحدة او كثيرة او عامة او خاصة بل ولا من حيث هي مجردة من تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها مغاير
لاعتبارها من حيث هي هي فالانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير ولا هو واحد ولا كثير ولا عام
ولا خاص بل مطلق لعروض هذه الامور فرض فالانسان اذا اخذ من حيث هو كان مطلقا واذا اخذ
باعتبار عروض العموم كان عاما اذا لم يكن الكثرة معتبرة وكانت شاملة وان كانت معتبرة فهو الجمع
ولم يكن معتبرة ولا شاملة فهو الجمع المنكر فاذن العام اخص من المطلق والفرق بينهما فرق بين احد المهيتين
صالحة للعروض واحدهما مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان المطلق هو اللفظ الدال على
الماهية لا باعتبار الوحدة ولا الكثرة وان كانت لا تنفك عنها والنكرة لفظ دال على الماهية بقيد وحدة
غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وهذا ظاهر فاورد من ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان
الواحد واحد وكونه واحدا او غير معين قيدان زائدان على الماهية انتهى وفي قوله فاذن العام اخص من
المطلق نظر اذ لا يصدق مفهوم المطلق على مفهوم العام ولا على مصداقه ولا على جزئيات مصداقه وكذلك
مصداق المطلق فان مصداقه انما هو اللفظ المخصوص اعني اللفظ الدال على الطبيعة الكلية من حيث هي
هي سواء كانت ذاتيا لافرادها او عرضيا مثل لفظ الانسان من حيث دلالته على طبيعة الانسان من حيث

الشرح

هي هي بدون اعتبار شيء ما خرج منها من الافراد فلا يصدق على الانسان في مارايت انسانا لا
على كل انسان ولا على جزئياته فان ما يصدق على جزئياته انما هو مفهوم الانسان اعني الحيوان الناطق
دون لفظ الانسان فان قلت ان الانسان لا يلاحظ في الاستعمالات ولا يعتبر بدون شيء من الاوصاف
من العموم والخصوص والوحدة والكثرة واذا اعتبر مع شيء من الاوصاف لا يكون مطلقا قلت انه ممنوع
فان الانسان في زيد انسان مطلق بدون شيء من الاوصاف فان التنوين فيه تنوين التنكير وكذلك
الضرب في ضرب زيدا فان قلت ما الفرق بين المطلق المعرف بلام الجنس قلت المعرف بلام الجنس انما يدل
مع الخصوص في الذهن فيفارق المطلق اعلم انه قد يجتمع في اللفظ جهتان من الجهات المذكورة مثل الاطلاق
والتنكير كما في اعتق رقبة فان جهة التنكير انما يجب عليه عتق رقبة واحدة ومن جهة الاطلاق
انما يجب عليه عتق رقبة من الرقاب سواء كانت مؤمنة او كافرة وعادلة او فاسقة الى غير ذلك
ثم لا بد ان يكون الاول الناذرة فلنذكر الباب الثاني في اقسام العام فان العدد طالب فراغ في
النهاية المقيد للعموم اما ان يكون افادته للعموم لغة او عرفا او عقلا والاول اما ان يفيده لكونه
اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم اما ان يفيده على الجمع او
على البدل والمفيد على الجمع اما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب
عمومه والموضوع للعموم اما ان يتناول العالمين خاصة كمن في المجازات والاستفهام او غير العالمين
خاصة اما الجميع وهو ما قيل انها تتناول العالمين ولا اتم ما يدون ما عبد او البعض كمتى المختصة
بالزمان واين لوجب المختصين بالمكان واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما في الثبوت
وهو لام الجنس الداخلة على الجمع والاضافة كعبيدي واما في العدم كالنكرة المنفية واما المفيد لكمي
العموم على البدل فالنكرة المثبتة على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص والمفيد للعموم عرفا
حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم جميع وجوه الاستمتاع والمفيد عقلا ثلثة الاول ان يكون
للفظ مفيد الحكم وعليه فيقتضي ثبوت الحكم لما وجدت العلة الثاني ان يكون المفيد للعموم ما

ما يرجع الى سؤال السائل مثل ان يسأل عن انه يقول عليه الكفارة فيعلم العموم لكل مفطر
الثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله في سائمة الغنم زكوه فانه يدل على النفي في كل ما ليس
بسائمة انتهى ظاهره ان الدال على العموم في الاسم المحلى بلام الاستغراق انما هو الاسم باعتبار اللام
ويظهر منه ان الدال على العموم في الكل المضاف اليهم انما هو المضاف اليه باعتبار الكل وهو يقتضي
ان يكون حرفا وهو غير بعيد بحسب المعنى الا ان القواعد اللفظية لا تساعده والقول بانه يدل على العموم
باعتبار الاضافة بعيد في الغاية بل يستلزم بالمرة الا ان يقال انه يدل على عموم اجمالي وتفصيل ذلك
الاجمال انما يظهر من الاضافة وتظهر ضعفه ازيادنا في تعريف العام ولا يبعد كل البعد ارجاعه الى الاسم
المعرف باللام موضوع بالوضع النوعي للعموم ولكن لجمع المضاف فتم وظاهره ايضا ان النكرة المثبتة
عام وهو خلاف الاجماع ظاهرا وقد اهمل ذكر قسم من اقسام العام وهو اللفظ الذي يدل على
العموم مجازا وقال بعض المحققين من الاصوليين ان العام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل
اجزائه والعام المعهود الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد
من افراده وكلماته ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكلي
الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي انتهى اقول لم اجد في كلام قدماء الاصوليين اطلاق العام
على الكل المجموعي الباب الثالث قد وقع الاختلاف بين الاصوليين في انه وضع صيغة للعموم في
لغة العرب ام لا بل كل ما استعمل في العموم فهو حقيقة في الخصوص ومجاز فيه ثم اختلف القائلون بالوضع
في ان صيغته حقيقة فيكون في الخصوص مجازا ام لا بل يكون كل ما وضع في اللغة للعموم مشتركا بينه وبين
الخصوص قال السيد رح في النهاية اختلف الناس في اثبات صيغة للعموم فذهب المرجئة الى ان
العموم لا صيغة له حقيقة في لغة العرب وهو مذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وذهب جماعة من المعتزلة
والشافعي وكثير من الفقهاء الى ان للعموم صيغة حقيقة وهي اقسام وذهب آخرون الى ان كل صيغة يدعى
فيها العموم فهي للخصوص حقيقة ومجاز فيما عداه ونقل عن الاشعري مذهبان الاشتراك بين العموم والخصوص

والوقف وواقفه

والوقف وواقفه القاضي ابو بكر على الوقف ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد
والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي انتهى وهو السيد المرتضى
رضي الله عنه انه نص على ان كل ما في لغة العرب بين العموم والخصوص وقد نقل في عرف الشرع في العموم
كنقل نفسه على نقل صيغة الامر في عرف الشرع الى الوجوب وعندي لا ثمرة للنزاع في انه وضع للعموم صيغة
في لغة العرب ام لا بل الثمرة الفقهية انما يترتب على النزاع في خصوص اللفظ انه حقيقة في العموم ام لا ولهذا
المدعون لايجاب الجزئي وجوه الاول ان العموم معنى مشهور يشتد الحاجة اليه والحاجة الى اعلاء
الفهم له والى التعبير عنه لبعض السامع ان المتكلم قصده والقدرة على وضع اللفظ له ثابتة بالضرورة واذا
تحقق المقتضي وارتفع المانع فيجب الوضع وقد يجاب عنه بانه قياس في اللغة فلا نسلم الوجوب لكن
يمنع عصمة الواضع حتى يخالف الحكمة وهو ضعيف ويمكن الاعتراض عليه بان المراد بالعموم اما طبيعة
العموم او افرادها او بعض شخص منها او شخص غير معين منها فان كان الاول فيتوجه عليه الالتزام
الحاجة الى التعبير عن طبيعة العموم بلفظ يخصها ولو سلم فدعوى الحاجة الى التعبير عنه بلفظ يخصه ولو سلم فهو بعيد لا يجاب
عليه ايضا الالتزام ان كل معنى عام يشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ يخصه ولو سلم فهو بعيد لا يجاب
الكلي المقيد لا يجاب الجزئي ثم ان كان الثالث فالتعبير انما يكون بلفظ يخصه وهو غير الموضوع
الجزئية يكون المدعى وان كان الرابع فيتوجه عليه ان الوضع يستدعي تصور الموضوع والموضوع له
فاذا لم يتصور بعض الاشخاص لا يجوز وضع اللفظ له واذا تصور يتصور التعبير بشخصه ثم الثاني ان معنى
العموم ظاهر مشهور يجري مجرى السماء والارض وغيرهما في ظهوره وشدة الحاجة الى العبارة عنها
ولا مانع هناك من الوضع وكما لم يجز مع هذه الاوصاف ان يتوافق الاعصار لاهل اللغة ولا وضعوا للسماء
والارض لفظا يخص كل واحد منهما مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعاني ولا حاجة شديدة اليها بل
قد وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق ولا يضعوا له اسماء تدل عليه
وكيف يجوز من الامم العظيمة في الاعصار المتمادية ان يضعوا الاسماء الكثيرة للمعنى الواحد وان يضعوا

اللفظ الاصطلاحي خاصة وبعد لو اعني وضع لفظ لخصوص معنى ظاهر اراد في نفس الثالث ان السيد
اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عدّ مخالفا يعني ان اهل
العرف يفهمون من نفس اللفظ بدون ملاحظة امر آخر العموم فيكون العموم متبادرا من اللفظ عند اهل
العرف والتبادر علامة الحقيقة فتكون تلك لغة لاصالة عدم النقل فان قلت ان التمسك بالاصل
في اثبات الوضع باطل من وجهين احدهما ان التمسك بالاصل انما يجدي في مقام العمل والفقاهة
دون الاجتهاد ومقام اثبات الوضع مقام الوضع دون العمل والفقاهة الثاني انه تمسك بالعقل
ولا مدخل له في اثبات الوضع قلت التحقيق عندي انه بعد ان ثبت ان رب العلم بالتكليف يكون الظن
حجة مطلقا في الاحكام والموضوعات المستنبطة بل الموضوعات العرفية ايضا لما اقام الدليل فما افاد الظن
في الموضوعات الاستنباطية يصح التمسك به ولو كان قياسا في اللغة ولو سلمنا عدم حجية الظن في
الموضوعات قلنا بانحصار حجيته في الاحكام فيقتصر على اثبات الحقيقة العرفية بالتبادر فان الظن
ان خصوصية اللغة غير معتبرة في المدعى فتأمل الرابع انه لو كان عن كل واحد من الالفاظ المدعى عمومها
مشتركة بين العموم والخصوص لكان قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه
الثاني باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان كل واحد من مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
الدال على شيء بتأكيد تكريره فيلزم ان يكون الاشتباه مؤكدا عند التكرر واما بطلان اللازم فلانا
نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه قبل ان اراد انه يوجب زيادة
الاشتباه فباطل اذ تأكيد المشتبه بالمشتبه يؤكد الموصوف بالاشتباه لا مطلق الاشتباه فنعني زيادتها
او تأكيد مطلق الاشتباه وتقريرها في الذهن غير زيادته وان اراد انه يوجب البقاء فهو مع انه خلاف
ظاهر العبارة يمكن منع بطلان التالي عند الخصم والاولى بدل قوله مؤكدا غير رافع للاشتباه اقول
ان التأكيد لفظي ومعنوي اما اللفظي وهو تكرار معنى المؤكد باعادة لفظه نحو جاء زيد زيد لقصد التقرير
خوفا من النسيان او عدم الاصغاء او الاعتناء واما المعنوي وهو التأكيد بالفاظ مخصوصة نحو جاء

الاجتهاد

لو اخذ الكل بقدر

لو فرض احتمال تقدير اضافة الى المشروع او اراده الخصوص بما ظاهره العموم كذا قال الامام بدر الدين بن الثالث
واذا افاد التأكيد في المبين زيادة البيان بالالتزام اللفظي او العقلي فلا بد ان يفيد في المجمل زيادة الاجمال
لعدم القرينة فلا وجه لتسليم افادة التأكيد في المشروع المبين زيادة البيان والايضاح وعدم تسليم زيادة
الاجمال والابهام في المجمل فتأمل الخامس انه لو كان لفظ كل وما يشبهها من الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق
والبعض لجاز ان تكون لفظ كل مؤكدة للبعض كما جاز ان يكون مؤكدة للاستغراق والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل واحد من هذه الالفاظ حقيقة في الكل وحقيقة في البعض فلو جاز ان
يتأكد بها الكل لجاز ان يتأكد بها البعض واجيب منكر والعموم بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة
للعموم اما ان يكون عقليا وهو محال اذ لا مجال للعقل في الوضع واما ان يكون نقليا وهو باطل اذ لا نص
لا في آحاد ولا لفرد الكل والآحاد لا يفيد اليقين بل الظن والمستند علمية فلا يجوز الاستدلال فيها بالظن
واجاب عنه العلامة رح في النهاية بالمنع من كون غير معلوم فان كل من استقرأ اللغات علم بالضرورة
كون لفظ كل وجميع للعموم سلمنا لكن نعلم بالعقل وله مجال في اللغات بواسطة مقدمات تفيد سلمنا
لكن جاز التمسك في هذه بالآحاد ومنع كونها علمية اقول والجواب الاول ضعيف لان الحقيقة والمجاز خواص
مثل التبادر وعدم صحة السلب والاطراد ومقابلتها والاستدلال بالخاصة على وجود ذي الخاصة
استدلال صحيح لا يعتريه ريب فان كان وجود الخاصة علميا يفيد وجود ذي الخاصة ايضا علميا وان كان
ظنيا يفيد ظنيا والتحقيق انه بعد ان ثبت ان رب العلم بكون الظن حجة مطلقا حتى في الموضوعات الاستنباطية
فيصح الاستدلال بوجود الخاصة على وجود ذي الخاصة ولو كان ظنيا واجيب الثاني بالخصوص بوجوه
الاول الخصوص متيقن والعموم محتمل فيحمل على المتيقن اولى الثاني غالب استعمال هذه الصيغ في الخصوص
الاصل مرجح الاغلب الى الحقيقة الثالث اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه
درهما فانه يحسن منه الاستفسار عن اراده البعض من ذلك ويحسن الاستفسار عن اراده الجميع
بهذه الصيغة حقيقة بنا الحسن الاستفسار عنه اولى مما يحسن لان الاستفهام طلب الفهم وطلب

الفهم عند حصول المقتضي للفهم عيب لكن من المعلوم حسن ان يقول العبد لكل الرجال اكرمهم وكل داخل
اعط اوبعضهم حتى القائل الرابع لو كان قوله رايت الرجال مثلا للعموم لكان اذا اريد به الخصوص يلزم
كذب الخبر كما لو قال رايت عشرين وكان قد راى عشرة بخلاف ما اذا كان للخصوص واريد به العموم
الخامس لو كانت العموم لم يفد تاكيد ما استثنا غيره بما افادت وذلك عيب السادس لو كانت للعموم
لكان الاستثناء معيدا لافادة الاستغراق باول الكلام ثم بالاستثناء رجع من تلك الافادة كما لو قالت
ضربت كل من في الدار ثم يقول لم اضرب كل من في الدار لان العموم والاستغراق لكان قولي ضربت الكل
بمنزلة ضربت زيدا وعمرا وخالدا ثم يقول الا زيدا ولما لم يحسن هنا فكذا ثم ولما حسن ثم دل على انها
ليست للاستغراق السابع لو كانت من العموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيده الواحد وكثرته
بعد الاستغراق قد يصح والتالي باطل لعموم ميان صيوب الثامن يصح ادخال نعتي كل وبعض على
ما لا يعتم عمومه مثل كل من دخل داري اكرمه وبعض من دخل اكرمه من غير تكرير ولا يعقل واجيب عن
الاول اولا بالمنع من تبقن الخصوص ولا لم يكن العموم محتملا وسلمنا لكن ذلك لا يدل على ان حقيقة
في الخصوص فان الشائع تيقن المراد من العشرة ولا يلزم كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة وثانيا
في الزائد لاحتمال الزيادة في العشرة متيقنة لا تانقول لو كانت متيقنة لامتنع الاستثناء والحاصل
ان الخصوص ان كان كل المراد لم يكن متيقنا وان كان مرادا في الجملة لم يدل على الوضع سلمنا لكن
غاية ما يكون حقيقة في العموم او في المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل لفظه على الخصوص
لم يحصل مراده ولو اراد الخصوص يحصل مقصوده لو حمل على العموم وليس احدهما اولى من الاخر وثانيا
بانه اثبات اللغة بالترجيح وعن الثاني بالمنع من غلبة استعمال هذه الصيغ في الخصوص بل نقول
ان استعمالها في الخصوص نادر بالنسبة الى مطلق العموم سلمنا لكن الغلبة لا تدل على الحقيقة فان
المجازات العرفية غالبة ولا يخرج عن كونها مجازات فيما غلب استعمالها فيه فانما يكون الاصل والظاهر
صرف الاطلاق الى الحقيقة عند عدم الدليل على ان غير الاطلاق حقيقة من قبيل التبادر فنقول عن

الثالث بان

الثالث بان حسن الاستفهام عن اراده العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم اذ التاكيد امر مطلق
كما اذا قال رايت السلطان حسن ان يستفهم هل رايت السلطان نفسه او اتباعه وعدم حسن الاستفهام
عن البعض لتيقنه لا يقتضي كونه حقيقة فيه ولو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان يجيب
الجواب الموجب للاستفهام من جميع الاقسام الممكنة وعن الرابع بان الكذب انما يلزم لو اريد المجاز مع
صلوحه كما اذا قال رايت اسدا فجاوز العشرة والعشرين فان لفظ العشرين لم يوضع للعشرة حقيقة ولا
مجازا وعن الخامس بان المراد بالتاكيد التقوية وعن السادس بالنقض باثبات العدد فانها مع عينه
في ذات العدد مع صحة الاستثناء منه وعن السابع بانه ليس بحجة في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة
وانما هو اتباع لحركة والحاق زيادة النون سلمنا كونه حجة لكن قال سيبويه انه انما يجمع حالا او
اذا حكي بها الجمع المنكر وح لا يكون للعموم وعن الثامن ان لفظ العموم قد يستعمل في غيره مجازا وقد
يؤكد ذلك تكرارا واحتج القائلون بالاشتراك بوجوه احدها ان الالفاظ التي يدعى وضعها
للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بين استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين
انه حقيقة فيهما والثاني انه لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل مجردا
في الوضع واما بالنقل والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاشتهر الكل فيه واجيب عن
الاول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز جزء من الاشتراك والتحقيق عندي ان عمومية الاستعمال من الحقيقة
مسلمة لانه يوجد في المجاز ايضا ولكنه لا ينافي ظهوره في الحقيقة لغلبة الحقيقة على المجاز بما اذا كان
المستعمل فيه واحدا لاصل اتم وعن الثاني بانه قد يستعمل على الوضع بقرائن خواصه كالاستدلال
عليه بالتبادر او غيره من علامة الحقيقة وخواصها وان التحقيق انه يكتفي بالظن في الوضع ظ اذا
ان يجب العلم به الباب الرابع في الفاظ العموم اعلم ان دلالة العام على افراده كلية اي يدل على
كل واحد منها دلالة تامة ويعبر عنه ايضا بالكلي الفضلي والكلي العددي وليس من باب الكلي
اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنها بالكلي المجموعي اذا تقرر ذلك فمن الفاظ العموم لفظ كل لتبادر

العموم منه ولا تنسلخ عنه ثم يحرق له لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل فقال له كذبت
فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولو لا انه فهم العموم لما كان كاذبا ثم ولان الفرق واقع بين قولهم جاءني
كل الفقهاء ولولا دلالة الثاني على الاستغراق لما بقي فرق وقد يستعمل مجازا في الكل المجموعي ولعله
لا خلاف فيه الا من القائلين بان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجميع وكل ما ينعرف منه كاجمع وجمعاء
اجمعين وتوابعها المشهورة كاكتع واخواته وسائر وقفوا نه شاملا لجميع ما بقي بعد المخصص او
الجمع على اختلاف تفسيرها وعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة للتبادر ومن الشرطية والاستفهامية
وهي يتاتان الاولى العموم واما الموصولة ففيها خلاف كما قال الشهيد ره في القواعد والظاهر عدم افادتها
العموم وهي تاتي للجنس والاستغراق والعهد وهو لا ينافي كونها من المعارف كما في الاسم المعرف
باللام والمضاف وكذلك النكرة الموصوفة والغير الموصوفة ومثل من الشرطية والاستفهامية والموصولة
والموصوفة والغير الموصوفة ما الشرطية والاستفهامية والموصولة والموصوفة والغير الموصوفة
الا انها للغير اولى العموم وقال الشهيد ره في القواعد وقال بعضهم ما الزمانية للعموم وان كانت
حرفا الا ما دخلت عليه فانها وكذا المصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع
اقول الخامس الجمع المعرف باللام يفيد العموم حقيقة ولا يعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
قال صاحب المعالم ومحققو اصحابنا على ذلك ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد
به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه انتهى والظاهر ان دلالته عليه بالوضع النوعي
الثاني وكذا في يبعد ان يكون مدخول اللام جمع علم او جمع اسم جنس واما جمع الفلة والكثرة
فالظاهر انه فرق بينهما لو قلنا بالفرق بينهما كما هو الظاهر المشهور ظاهر اد قد يستعمل في العهد واذا
استعمل فيه فهل هو على سبيل الحقيقة ويكون اللفظ مشتركا بين العموم والعهد او على سبيل المجاز
فيه خلاف ولعل الظاهر الثاني لتبادر العموم منه ظاهرا وعليه يكون الجمع مستعملا في معناه فلا
يكون مجازا في مفرده انما هو في الهيئة فتدبر وقد يستعمل في الجنس اي جنس المفرد مثل

الرجال قوامون على النساء وليست الجمعات والثياب وجاء وقت ليس الجبان والثياب قبل وصفه
قولهم في تعريف الحكم انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فلا ينقض بالخبر امر مثل وجوب صلوة
الليل على النبي صلعم لان المراد جنس الفعل وجنس المكلف قبل وفي جنس الجمع ايضا ومثل بواعلا الخروج
النبيين بل الابكار اذا اريد جنس الجمع يعني جنس جمع النبيات الصادق على الثلثة وافراد بعضهم
وخمسة وغيرها من افراد النوعية والصادق ايضا على افراد ثلثة وافراد بعضهم وافراد
خمسة وغيرها لا جنس الجمع فان المستعمل في جنس الجمع دون مصاديقه قيل وقد يراد به العهد
الذهني ومثل بقوله تعالى المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة
ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين واما المفرد المعرف باللام فذهب
جمع الى انه يفيد العموم واختاره الشيخ في العدة وعزاه الى الاكثر فانه قال ذهب اكثر من قال بالعموم
الى ان اسم الجنس اذا دخله الالف واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ الجموع والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين
وان الفجار لفي جحيم ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن هناك ما يدل على ارادة
العهد فان دل دليل على ذلك حمل اللفظ عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء الجموع
وامتنع من القول به في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصة لا يفيد في هذه المواضع كلها على الاستغراق
بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس فاما الاستغراق فلا يدل على ذلك الا
ان يقرن به دليل يدل عليه نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ان الفجار
لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين اذ جميع هذه المواضع المراد بها الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الوعد
والوعيد حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم فلو حمل ذلك حمله على الجميع وفي الناس من قال
ان الذي ادعاه ابو هاشم من تعريف الجنس غير معقول لما عرفت ولا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق
والعهد فلا جرم الخلاف بين من قال بالعموم في هذه الالفاظ فاما من قال بالخصوص او بالوقف فقولهم

في هذه الالفاظ مثل قولهم في ما معنى على السواء والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك
حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ الاخرى انه يحسن ان يقال ان الانسان لفي خسر الا زيدا او عمرا
الى آخره فان قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة واكثر من تاخر عنهما ومنزاه العلامة في النهاية
الى جماعة من المحققين واحتج بوجوه منها عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز والشرب وشربت
الماء وفيه ان مراده هو لا لجهالة ظاهرا انه حقيقة في الجنس وعدم تبادر العموم لو كان مسلما انما هو من المدعى
الا ان يقال ان المراد عدم تبادره منه اذا لم تكن قرينة العهد ومنها انه لا يحسن تاكيده بما يؤكد به الجمع
فلا يقال جاء الرجل كلهم ولا اجمعون ولو كان للعموم لصح كما جاء جائني القوم كلهم اجمعون وفيه ان
ذلك لو كان مسلما فعدم كان من جهة مراعاة جانب اللفظ والطباق اللفظي واما فقدنا لو كان مسلما
لما احكاه المبرد ظاهرا من قولهم ابلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض ومنها انه لا يحسن
الجمع فلا يقال جاءني الرجل الفاسقون ويظهر ما فيه مما ذكرنا في الوجه الثاني ومنها ان المطلق انما يدل
على الماهية من حيث هي هي والماهية غير موجودة بما ذكرتها غير تلك الماهية كانت بعينها مع العموم كذا
توجد مع الخصوص فان هذا الانسان مشتمل على الانسان مع قيد هذا فالاتي بهذا المفردات بالماهية
يخرج من عهدة التكليف بالعمل بذلك القيد فلا دلالة للفظ على العموم وبناء ذلك الاستدلال
على ان وضعه انما هو وضع مفرداته ولا دلالة لمفرداته على العموم فلا دلالة عليه والخصم ان يقول ان
الالف واللام يدل على العموم فدلالته عليه انما هو بوضع مفرداته وذاك بعضهم والمحتج عليه ظاهرا
بانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا وفيه انه قد جاء الاستثناء منه في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين والصلح جائز الا حلالا او حرم حلالا وغير ذلك وليس
الخصوص من لفظ الانسان والصلح وما يجب ان يطرد كيف وقد جعل العموم الاستثناء ودليل العموم
واتيه لا نزاع في اطراد ارادة العموم من المفرد المعرف باللام ولو جاز ان يطرد الاستثناء منه واحتج
القائلون بدلالته على العموم بوجهين احدهما اجماع وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم ابلك

الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كالمفرد ومدلول
الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم اطراد ذلك في العام وفي كلا
الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما ازف في محله
واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
وذلك اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام
انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث يستعمل في غيره لكان مجازا على جميع العموم التي هذا شانها
وبين ان هذه الحجة لا تجدي باثبات ذلك على انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فلا
فائدة مهمة حيث علمت ان الحق من نفي دلالة المفرد على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة
لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة لها البتة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم
حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك انتاج ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على
المكلفين باعتبار وجودها كما علم انتاجه فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة العموم الجميع ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس سره
نفسه فانه قال في آخر هذا البحث وفي قبول ادعاء لم يكن ثم معهود ومقدمة حكيم فان قرينة حاله يدل على
لم يكن ذلك بالنظر الى الحكمة انتهى ويستفاد من كلامه ره انه لا يظهر خلاف في ان المفرد المعرف باللام حقيقة في
العموم حيث لا عهد وهو يقتضي اطراد الاستثناء منه والا لا يتوجه على الجواب الثاني ايراده المذكور في
من الى آخره ان اطراد الاستثناء من لفظ لا يقتضي ان يكون اللفظ حقيقة في العموم بحيث يستعمل في
غيره كان مجازا بل ان كان انما يقتضي ان يكون عاما او مجازا وهو ينافي ما ذكره سابقا في الاستدلال على
عدم افادته العموم من انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا ويستفاد من كلامه ره انه

في الفائدة انه يستفاد من المفرد المعرف باللام الواقع في كلام الحكيم العموم حيث لا عهد خارجي نقل الى الحكمة
ويتوجه عليه انه اذا كان المفرد المعرف باللام مشتركا بين العموم والعهد الخارجي فحيث لا يكون عهد خارجي
يدل على العموم نفسه من غير حاجة الى ملاحظة الحكمة لاحتمال الحقيقة اللهم الا ان يبنى على مذهبه انه منزل بين
العهد والجنس والعموم كما هو مذهب اكثر المعانيين بل والنحويين وطائفة من الاصوليين وعلى تلك
فلا حاجة بنا في حمله على العموم الى النقل الى الحكمة ايضا فانه اذا لم يكن قرينة العهد فاما ان يكون المراد به
الماهية والحقيقة او العموم والاستغراق فان كان العموم فهو المطلوب وان كان الجنس فيثبت المطلوب ايضا فان
الحكم بثبوت الجنس مثلا يوجب جميع افراده لا ثبات الجنس وهو موجود في كل فرد من افراده فهو ثابت لكل فرد
من افراده الا ان يقال بان ثبوت الحكم للجنس انما يقتضي ثبوته لغالب افراده عرفا لا لجميع افراده كما يشهد
به صحة اراده الجنس من الرجال جزءا من المراد دون الاستغراق والا لم يكن فرق بين الاستغراق والجنس فيه
نقل اذا لم يكن قرينة العهد فهو اما العموم او الجنس ولما كان الحكم بانه من اخر اراده الجنس لان الاحكام
الشرعية انما يتعلق بالافراد دون الطبايع فيتعين اراده الاستغراق والعموم فالحكمة قرينة معينة لاحد الامرين
ثم ثم قد يعترض على اعتبار جريان الاحكام على الكليات باعتبار وجودها انها يجري عليها باعتبار وجودها
في فرد غير معين او في فرد معين والثاني يستلزم عدم الخروج عن العهد في ايجادها في غيره والاول يستلزم
الاعتراف بجريانها على الكليات بدون اعتبار وجودها لان الموجود في الخارج انما هو الفرد المعين دون
الفرد المنتشر ويمكن دفعه بان متعلق الاحكام انما هو مفهوم الفرد على وجه التخيير كما في ايجاب التخييرية
على المذهب المنصور الباب السادس قد وقع الاختلاف بينهم في الجمع المنكر فالاكثر على انه يفيد
العموم بل حمله على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته وعن المحقق ره حكاية ذلك عن الشيخ ره بل نقل
الى الحكمة وكلام الشيخ ره في العدة يوافق المذهب المشهور حيث قال واعلم ان الذي اعتبر بانه دليل
الاستثناء في الفاظ الجموع انما يدل على انها بقيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب الخصوص ولا يمكننا
ان نقول انها لا يتناول اقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك يكون مكابرة فاذا ثبت كونها حقيقة في الامرين

وصدر الكلام عن حكيم

وصدر الكلام عن حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد اقل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل وليس لهم ان
يقولوا اجعلوا احد دلالة الاستغراق دلالة على انه اراد اقل الجمع كما جعلتم احد دلالة الاقل دلالة على انه
اراد الاستغراق ويتعارض القولان وذلك لان هذا انما يكون يقال في الفاظ الجموع لها اليه من الالف
واللام فاما اذا كانت فيها الالف واللام فلا يفيد الا الاستغراق انتهى وينبغي قبل الاخذ في الاستدلال
التنبيه على ان ما اورد لنفي الجمع مختلف فمنها مقام الاخبار مثل جاءني رجال ورد على دراهم ومنها مقام
الحكم مثل احل الله البيع وحرم الربوا وهو على نوعين احدهما ما يكون فيه الحمل على العموم مثل اكرم
علماء واعرض عن فساق والثاني ما لا يمكن فيه الحمل المذكور مثل اعتق رقابا وتزوج نساء والاخذ في
ظاهر في حمل الجمع على اقل مراتبه في مقام الاخبار وقد اختار الشهيد الثاني ره في المسالك في شرح كلام
المحقق ره الجمع المنكر محمول على الثلاثة احترازا بالمنكر عما لو كان الجمع معرفا فانه يفيد العموم كما حقق في الاصول
فربما لا يحمل على الثلاثة وفيه نظر لان العموم هنا غير مراد وليس له حد توقف عليه فلا فرق في الحمل على
الثلاثة بين المعرف والمنكر الا بالفرق بين حمله على القلة والكثرة والفرق بينهما اصطلاح خاص لا يجري
في المحاورات العرفية وحمل الجمع على الثلاثة هو احد القولين للاصوليين وقيل افراد اثنان وعليه جماعة
الاول بالجمع عليها او بالتقريب في الدور وقبول شهادة واحد في الخبر اخبر بانه من القائلين بذلك الى الخ
وذلك ليس لان المراد منه ظاهر ذلك بل لان ذلك انما مراد او داخل في المراد وكذلك ظاهر ما في
النوع الذي لا يجوز حمله على العموم من النوعين في المقام الثالث واما المقام الثاني والنوع الذي
يجوز حمله على العموم من النوعين في المقام الثالث ففيهما الخلاف المذكور واحتج القائلون بالاول
على العموم بان رجلا مثلا بين الجمع في صلوته لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد لكل واحد منها ان رجلا
ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجلا ليس العموم فيما يتناوله من مراتب العدد وهو مستدل
وجيه واحتج القائلون بالعموم بان هذه الالفاظ اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم ولم
اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل فهو زاد بعض العامة القائلين بانه ثبت

اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجمع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع معانيه فكان
اولى واجيب عن الاول اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلو سلم
عدم القرينة لا يكفي به كونه اقل المراتب مرادا قطعا وفي الجواب الاول من الجوابين ان بناء المستدل
قائم على الاحتياط وبناء المجيب على اصالة البراءة من الزايد على الاول فينبغي للمجيب ان يبطل قاعدة
الاحتياط وفي الجواب الثاني منهما منع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة حتى يكون مشتركا اعتبارا اما في المفرد
المشترك بينها فلوجوده على حقوق مسلمة فان صاحب المعالم بعد ايراد الجواب المذكور قال
سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكن الواجب ح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على
شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل
وفيه ان بناء المستدل ظاهر على ان المشترك في جميع معانيه ليس مجازا وان القرينة التي يوجب
حمله على جميع المعاني صون اللفظ الصادر عن الحكيم عن التعطيل فان ما يقتضي حمل المفرد المحلى
باللام على العموم يقتضي حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه والتحقيق في المقام ان اللفظ المعنى
الجمع المنكر لما كان موضوعا للمعاني في الاثنين الصادق على الثلثة والاربعة والخمسة وما فوقها من
المراتب فيصدق على كل واحد من المراتب المزبورة صدق الكلي على جزئياته على سبيل البدلية فالحكم
به الشارع او من كان في حكمه اما في مقام الامر او النهي او بيان الحكم فان كان في مقام الامر فيحمل
اللفظ على معناه الحقيقي ويصدق الامتثال بالاتيان بكل ما يصدق عليه ما فوق الاثنين سواء
كان ثلثة او اربعة او خمسة او ما فوقها كما يصدق الامتثال بعتق كل رقبة اذا قال السيد اعتق
رقبة فان قلت هذا يوجب التخيير بين الاقل والاكثر في الواجب وهو غير جائز كما نص عليه في
المعارج لانه ينافي الوجوب لان التخيير يستلزم جواز ترك الزايد والوجوب يقتضي عدمه قلت
نمنع كلية الكبرى يعني انا لا نسلم عدم جواز ترك الواجب مطلقا حتى في الواجب التخييري ان قلنا
ان الواجب كل واحد ولا نمنع الصغرى فان الواجب على ذلك التقدير انما هو معنى

احدها دون كل

احدها دون كل واحد منها وعليه انما يتحقق ترك الواجب اذا تركهما جميعا وفي سلمنا جواز التخيير بين
الاقل والاكثر فلا يكون الاتيان بالزايد بعد الاتيان بالاقل مذموما بما يكون الاتيان به بعده وبعبارة
اخرى انما يسلم ذلك فيما يكون الاتيان بالاكثر دفعة دون ما اذا كان تدريجيا فان قلت كما في زمن الدكة
والاستظهار في ثلثة ايام وذلك لانه اذا اتى المكلف بالاقل يتحقق الامتثال واذا تحقق الامتثال لا
يبقى تكليف فلا يكون الزايد واجبا في الامر الايجابي ومستحبا في الامر الاستحبابي قلت انه يعبر في الامتثال
القصد ولذا لو اتى المأمور به بالمأمور به لا بقصد الامتثال بل لامر قصد او عن قصد تحصيل رضا غير الامر
لا يكون ممتثلا جزما نعم لو كان المأمور به واجبا توصليا سقط عنه التكليف لحصول المقصود ويتحقق
الامتثال من قصد المأمور به التخيير بين الاقل والاكثر تحصيل الامتثال في ضمن الاكثر يكون ممتثلا مع اتيانه
بالزايد ايضا فتم ومن الشواهد على المدعى اعني صحة التخيير بين الاقل والاكثر شرعا انه يصح ان يقول
السيد لعبده او الوالد لولده ان صمت ثلثة ايام او اربعة ايام اعطيك اربعة دنانير مثلا وان بقيت
في الدار مثلا ثلثة ايام او اربعة ايام اعطيك ثوبا مثلا وامثالها ولا يخفى انه يفهم منه عرفا التخيير
بين الثلثة والاربعة ومنه قوله تعالى حكاية عن شعيب على نبينا وآله وعليه السلام ان اريد ان انكحك احدى
ابنتي على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وما اريد ان اشق عليك الآية لم يقل بالتخيير في
قوله في الجواب عن سؤاله وفي نزح العذرة في البئر بنزح ستة عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون
فلو بد ان يقال بالتخيير بين خمسين ولو قاله صاحب المدارك ره ولا يجوز حمل نزح على الوجوب بالنسبة
الى اربعين والاستحباب بالنسبة الى خمسين ومع ذلك ينافي التخيير المستفاد من كلامه او ذلك الكلام
في قوله تعالى يستظهر بصوم اربعين او ثلثة ايام في جواب كلام السائل كم يستظهر الحائض فان قلت
اذا كان الكلام دالا على التخيير بين الاقل والاكثر فيستدل على الفضيلة الاكثر قلت انا نمنع دلالة
الكلام المتضمن على التخيير على افضلية الاكثر نعم امكن القول بالافضلية بالدليل الخارج فتم
الدليل السابع في ترك الاستفصال اعلم ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال

بنزل منزلة العموم في المقال وقال جماعة من المحققين كما في تمهيد القواعد واعترض في المحصول على القاعدة
باحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال وواقفه العلامة ره في التهذيب وكذلك السيد عميد الدين رفع
تمهيد القواعد واجيب عنه بان الاصل عدم العلم وهو ظاهر انتهى وهو مبني على الترك والتفصيل بين علم المسئول
واطلاعه على الواقع وعدمه ويسلم القاعدة في الصورة الثانية دون الاولى وقد ذهب الجماعة منهم العلامة
في النهاية حيث قال والاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه عالم لم يعلم حصول الحال وجب القول بالعموم
والا لا لبقاء عدم الترك وانه لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه عرف حصوله او انصرف ترك الاستفصال
انتهى والاقرب عندي عدم ذلك الترك والتفصيل وقال الشهيد ره في القواعد ظاهر اجيب فان فائدة
ضم بعض الاصوليين ترك الاستفصال في حكاية الحال الى الاقسام الخمسة ان يعلم اطلاع النبي صلى الله عليه وآله على خصوص
الواقعة وقد يجب ان ترك حكمه لا يقتضي العموم في كل الاحوال الثاني ان يثبت بطريق الابهام كبعتها وهي
تنقسم الى حالات تختلف بسببها الحكم فينزل اطلاقه الجواب هنا منزلة اللفظ الذي يعم تلك الاحوال
كلها الثالث ان يسئل عن الواقعة باعتبار وصف لها في الوجود لا باعتبار انها وقعت فيه ايضا فيقتضي الارسال
على جميع الاقسام التي ينقسم اليها ان كان الحكم خاصا ببعضها لا استفصل كما لو سئل النبي صلى الله عليه وآله عن
بيع الرطب بالتمر ايقتضي التمر ايابس قال نعم فالاصح ان الى البيع ان يكون الى الواقعة المسئول عنها
قد وقعت في الوجود والسؤال هنا مطلق فالالتفات الى القصد الوجودي يمنع القضاء على الاحوال كلها
والالتفات الى اطلاق السؤال وارسال الحكم من غير تفصيل يقتضي استواء الاحوال في عرف المجيب فمن
قال بالعموم يجعل ترك الاستفصال التفت الى هذا الوجه وهو اقرب الى مقصود الارشاد وازالة
الاشكال انتهى وكذلك الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد لانه نقل الكلام بعينه الى قوله وهو اقرب
الى مقصود الارشاد وازالة الاشكال على انه قال في العنوان قاعدة ترك الاستفصال في حكاية الحال مع
قيام الاحتمال بمنزلة العموم في المقال على ما ذكره جماعة من المحققين انتهى وهو يحكى عن المرتضى رضه
ايضا مضافا الى ما ذكره الشهيد ره انه اذا كان السؤال مطلقا وكان الجواب مطابقا للخصوص لحال عدم

فان السؤال يوهم

ظاهر السؤال يوهم عدم المطابقة بين السؤال والجواب وصرف الجواب عن ظاهره فان ظاهر الجواب ان يكون مطابقا
للسؤال الحمل على خصوص الحال العرف لدفع الظن فان قلت ان السؤال وان كان ظاهرا في السؤال عن القدر
المشترك بين الحادثات الا ان المراد بالسؤال انما هو احد الحادثات لانه الواقع المحتاج الى بيان الحكم قلت
كون المراد والمقصود الاصلي معرفة حكم الواقع لا ينافي السؤال عن القدر المشترك اذا كان السائل يزعم ان حكمه
لا يخالف حكم غيره من افراد القدر المشترك ويقصد معرفة حكم القدر المشترك عنه كما هو مقتضى ظاهر السؤال
فان السائل لو لم يزعم الزعم المذكور ولم يقصد القصد المزبور لم يأت بالقدر المشترك في السؤال وهو
ظاهر نعم بعض الفضلاء المعاصرين المتأخرين المعاصرين سلمه الله تعالى والقول الثاني ما ذكره بعض
من احتمال كون ترك التفصيل لعلمه بالحال واجيب بان الاصل العدم وقد يقال على عليه بانه
معارض باصالة عدم الدلالة على العموم لاحتمال السؤال وقع عن قدر المشترك بين الحادثات وقد دفع
الجواب من هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال ان يكون المراد في السؤال احد تلك الحادثات
ويمكن الجواب عنه بان الظاهر مدفوع بالاصل لانا نقول الدلالة على العموم امر خالف للاصل مدفوع به فقد
دار الامر هنا بين المحذورين بترجيح احدهما على الاخر فتأمل انتهى وهو يؤيد ما اخترناه وان امكن معارضة
اصالة عدم دلالته باصالة عدم دلالته على الخصوص ثم ان القائلين بالتفصيل افترقوا فرقتين فمنهم من اذا سئل على العموم
السائل عن واقعة دخلت في الوجود واجاب عنه العموم من غير استفصال ولم يعلم اطلاعه على حقيقتها
ولا عدم اطلاعه عليها فالاقرب ان الحق فيه عدم العموم مع عدم مرجح لاحد الاحتمالين ومنهم من
اوجب فيه فرقة بالعموم تمسكا باصالة عدم علمه بها واطلاعه عليها ومنهم من استدل بالعادة
قال فان كل علوم المعصومين عم ايضا حادثة وكل حادثة سبق بالعدم الاولي يقينا ولا يجوز نقض اليقين
الا باليقين مثله لاستحالة ولاية الاخبار الصحيحة وقد يعيد ذلك وما يقال ان ثبوت علمهم بقبيل الامر
في الجملة الاستثنائية وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بجاهل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض اليقين
عدم ثبوت العلم لهم بشيء فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة

والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المشتركة منها فلا يجوز نقض اليقين
بعدم كل علم لا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل
من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يظهر اندراج هذا
الشك في المعنى الوارد في قولهم عليهم السلم لا ينقض اليقين بالشك فهو انقض في غاية الوهن اما اولا
فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما
ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل
وجوده في الخارج بدون علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول
الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما يسبب من شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد
مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم
وقد اختلط العلم بكون ذات من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استحالة
عدم العلم وفيه ان ذات انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حالا من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها
ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم ان في زمرة ما لا نعلم حالا من السؤالات ما يعلمه المعصوم
عليه السلم انتهى كلامه اعلى الله مقامه وتحقيق المقام بحيث يرفع الابهام سنبديه سبطا في الكلام
فاقول وبالله الاعتصام ان حال السائل المخاطب للمسؤل عنه غير حال الغائب عنها الطالب لفهم
كلام المجيب كما شاهدنا الطالبين لفهم كلام المعصوم عليهم السلم المجيب عن سؤال السائل وكذلك الحاضر
في مجلس الخطاب الذي يكون خارجا عن السائل والمجيب فالكلام في السائل غير الكلام في الخارج
عنهما اما الكلام في السائل فهو انه اما ان يسئل عما وقع في الوجود او عما يقع في الوجود او عن الواقعة
مع قطع النظر عن وجوده سابقا ولاحقا فان كان السؤال عن الواقع فاما بلفظ يدل على خصوصه
فلا كلام فيه او عنه بلفظ مطلق يدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد التي يحكم ان اذا وقع
في البئر طهر يسئل السائل عن الامام عليه السلم انه وقع في البئر طهر وح اما ان يعلم السائل خصوص الطهر الواقع

في البئر او لا يعلم وعلى التقديرين اما ان يعلم المسؤل عنه خصوص الطهر او لا يعلمه وعلى التقادير اما ان يعرف
السائل حال المسؤل عنه او لا يعرف حاله ويكون جاهلا بحاله وعلى التقادير المذكورة اما ان يعرف المسؤل
عنه حال السائل او لا يعرف حاله من معرفته بحاله او جهله به وعلى التقادير اما ان يعرف السائل حال المسؤل
عنه او لا يعرف حاله من معرفته بحاله او جهله به ثم اذا كان السؤال عن الواقع الذي يعرف خصوصه السائل
بلفظ مطلق فاما ان يكون مقصود السائل معرفة حكمه بخصوصه او يكون المقصود معرفة حكم القدر المشترك
اما بزعمه ان افراد القدر المشترك في الحكم سواء فاذا بين المجيب حكمه يبين حكم الواقع او باعتقاده انه اذا
وقع السؤال عن القدر المشترك فانما كان افراده مختلفة في الحكم فيستفصل المجيب او بفضل فيبين حكم
الافراد والا فيجيب من غير استفصال وتفصيل وعلى التقديرين اما ان يطلع المسؤل عنه على قصد السائل
او لا يطلع عليه وهذه جملة احتمالات اذا تقرر ثلث الاحتمالات فاجد المقال واقول مضافا اليه ان الكلام
تارة في انه يجوز للمسؤل عنه اذا سئل عنه عن الواقع في الوجود بلفظ مطلق وكان السائل عالما بخصوصه
وكذلك المسؤل عنه وكان حكمه مخالفا لحكم غيره من افراد المطلق الجواب عنه ببيان حكمه من غير استفصال نظرا
الى ان مقصود السائل انما هو بيان حكم خصوصه او يجوز لانه افراد بالجهل وسكتوا عن عدم المطابقة
بين الجواب والسؤال وتارة في ان السائل اذا سئل عن الواقع في الوجود بلفظ مطلق وكان المسؤل عنه عالما
بخصوص الواقع فايجاب المجيب عنه فينبغي ان يحمل كلامه على الجواب عن الواقع بخصوصه او على الجواب عن
القدر المشترك وتارة في الخارج عنهما على ما ذا يحمل كلام المجيب اذا لم يعرف حالهما اما المسؤل عنه فاذا
عرف ان السؤال عن الواقع وان كان بلفظ مطلق وكان عالما بخصوصه وكان حكمه مخالفا لحكم سائر
الافراد فيجوز له الجواب ببيان حكمه من غير استفصال وشاهد بان ذلك الحكم انما هو حكم خصوص الواقع
دون القدر المشترك اذا علم من السائل ان مراده انما هو بيان حكمه اذا امن من عرف السائل الجواب الى
القدر المشترك وابقاء الحكم الى سائر افراده وروايته عنه بحيث يفهم الغير ان الحكم حكم القدر المشترك
سواء كان السائل عارفا بخصوص الواقع وتفصيله كما اذا راى الطهر الواقع في البئر في المثال المذكور او

لم يكن عارفا به تفصيلا كما اذا اخبره من يثق به بوقوع طير في داره فانه يعرف صحة الطيران اجمالا ولكن لا يعرفها
تفصيلا ودلالة انما هو فيما كان يعلم ان مقصود السائل انما هو بيان حكم الواقع المخصوص من غير التفات
الى معرفة حكم القدر المشترك وهل يشترط علم السائل بان المسؤول عنه يعلم الواقع ايضا الظاهر العدم وانما
يأتي ضمنه يجوز له الجواب عنه بدون الاستفصال والتفصيل سواء كان يعلم ان مراد السائل السؤال عن
القدر المشترك او لا يعلم ذلك وكان حاله مجهولا عنده ويجب مراعاة المطابقة بين الجواب والسؤال والظاهر
من السؤال انما هو السؤال عن القدر المشترك وانما يعدل عنه ويجاب مطابقا للواقع اذا قامت الدلالة
على ان المراد انما هو بيان حكمه من غير التفات الى الوجه الموجب له فان الحكم لا يدخل طريقا مخرجا
لان دفع الخوف واجب عنه واما السائل ينبغي له صرف الجواب الى القدر المشترك الا اذا علم ان
المسؤول عنه اطلع على الواقع وعرف ان مقصوده انما هو بيان حكمه من غير التفات الى معرفة حكم القدر
المشترك ففي صورة الجهل او الشك ينبغي ان يحمل الجواب على الجواب عن القدر المشترك وان كان مقصود
السؤال من خصوص الواقع لاصالة عدم معرفة المجيب بخصوص الواقع ومقصود السائل واما الخارج عنها
فكذلك ينبغي ان يحمل على انه جواب عن القدر المشترك ويعلم الحكم جميع افراده لان السؤال ظاهر في
السؤال عن القدر المشترك بين الافراد واصالة عدم علم السائل بخصوص الواقع واصالة عدم علم المسؤول
عنه بخصوص الواقع ايضا واصالة عدم علمه بان مقصود السائل في صورة علمه بخصوص الواقع انما هو معرفة
حال الواقع بخصوصه فان قلت ان تلك الاصالة معارضة باصالة عدم علمه بان المقصود معرفة حكم القدر
المشترك قلت معارض تلك الاصالة ظهور السؤال فيه حتى يؤخذ به ويطرح ذلك الاصل لانه اذا
الاصول والظاهر يقدم الظاهر فان قلت ان التمسك باصالة عدم علم المسؤول عنه بخصوص الواقع
وكذا التمسك باصالة عدم علمه بان مقصود السائل في صورة علمه بخصوص الواقع انما هو معرفة حال
الواقع بخصوصه لا يصح في حق المعصوم عم لانه يطلع على جميع الامور قلت انه ممنوع والمسلم انما
هو علمه بالشرعيات كيف ولو كان اعلم الغيب لاستكثر من الخير وما مسني السوء ان انا الا نذير

وبشير لقوم يؤمنون

وفي موضع اخر قال رب زدني علما فلا ينقض اليقين بالشك ثم فان قلت لو لم يطلع على جميع الامور
فربما يطلع على بعضها قطعا فلا يصح التمسك باصالة عدم علمه بجميع الامور لان اليقين بعدم علمه
الازلي بجميع الامور قد نقض بذلك اليقين اعني النقض بعلمه واطلاعه على بعض الامور فنقض
اليقين السابق انما هي باليقين دون الشك قلت الظاهر المتبادر من الرواية انما هو النهي
عن نقض اليقين المتعلق بوجود شيء خاص والحكم بانه ينقضه اليقين بعدمه بحيث لا يبقى شيء ويرفع
الشك بالمرة فلا يدخل نقض اليقين بعدم شيء خاص بسبب اليقين بالسلب الكلي باليقين بنقضه
وهو الايجاب الجزئي في مفهوم الرواية لانه بعد ذلك يبقى الشك ولا يرفع بالمرة نعم لو فرض النزاع في
السلب الكلي فحصل اليقين بنقضه وهو الايجاب الجزئي بنقض ذلك اليقين بالسلب الكلي ينتقض اليقين
الرواية وعلى ذلك التقرير لا يصح التمسك بالرواية في نقض اصالة البراءة بالسنة الى تكليف خاص
بالعموم الاجمالي بالتكليف المنافي للسلب الكلي الا اذا كان اليقين بالبراءة عن التكليف الخاص
مستندا الى اليقين بالبراءة عن جميع التكاليف ثم ينبغي التنبيه على امرين احدهما انه لا معارضة
بين تلك القاعدة ما يحكى عن الشافعي انه من احكام الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب
الاجمال وسقط بها الاستدلال لانه كما يظهر بادنى تامل وتدبير عن القاعدة الثانية نقصا بالاعيان
الثاني ان عموم ترك الاستفصال انما هو بحسب الاحوال الغالبة دون الاحوال النادرة فلو كان الواقعة
احوال متساوية يتبعها الجواب عند ترك الاستفصال ولو كان مختلفة فانما يشمل الاحوال الغالبة
خاصة وفي صورة الشك في الندور والغلبة ينبغي ان لا يعدل عن مقتضى الاصول والقواعد وربما
يقال بشموله لما كان من الاحوال نادرا ومرجوحا في الجملة فانه المتعارف في مقام جواب سؤال
الجاهلين حتى فان انهم لجهلهم ربما يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا بحيث
التحق بالسنة اليه لعدم الاعتبار عاده وفيه نظر الباب السابع قد اختلف القوم في شمول
نحو قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم ويا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة

فاسمعوا الى ذكر احد الاية بما يتضمن اللفظ الموضوع للخطاب بطريق المشافهة للمعدومين الذين لم
يكونوا حاضرين في مجلس خطابهم يعني ان لفظ الناس والذين امنوا يشمل المعدومين والخطاب في
لفظ النداء والامر توجه اليهم ايضا ام لا مذهب المعتزلة واكثر الاشاعرة والحنفية كما في النهاية الى
عدم الشمول واختصاصه بالموجودين في عصره صلعم ويظهر من السيد عميد الدين والمحقق الشيخ حسن
رحمهما الله صلعم ان مذهب اصحابنا وقال بعض اصحابنا المتاخرين قدس سره ان الشيعة باجماعهم على
عدم العموم اللغوي وظاهر النهاية ومرجح المحارم انه مذهب اكثر اهل الخلاف ومذهب الحنابلة وجماعة
من الفقهاء الى ان ذلك الخطاب يتناول من بعدهم وقال بعض مشايخنا اعلى الله مقامه في بعض
فوائده ان النزاع انما هو في الشمول بطريق الحقيقة واما الكلام انما هو في الالفاظ مجردة عن القرائن
واما الشمول بطريق المجاز ومع القرينة فلا نزاع في صحته ولعله خلاف ما يستفاد من العلامة التفتازاني
في شرح الشرح فانه قال في شرح كلام العضدي ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين آمنوا
اتقوا يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم اي لمن بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين
بمهابط الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لا يتناول المعدومين يا ايها الناس
واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح
العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلعم وهو قريب
ما ذكره المحقق من ان الكلام كما مر حق بناء اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين
والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين والناس عليهم على طريق التغليب فلا شك نعم
شايع في الكلام يعرفه علماء البيان انتهى ولكنه يوافق ما يستفاد من الفاضل الاجري حيث قال
الكلام في خطاب المشافهة والاظهر ان الخطاب الاول يتعلق بالمعدومين وخطاب المشافهة
ليس الا توجيه اللفظ الى الغير لافهامه وظاهر انه اذا امتنع توجيهه الى الجمادات فتوجيهه الى
المعدوم بالامتناع اجدر لكونه من الفهم ابعد فالحاصل ان المنادى فيه الناس الموجودون

التغليب

الحاضرون والمخاطب

الحاضرون والمكلف بالعبادة هم وغيرهم لكن اعيدوا في معنى الاخبار او بدليل آخر فيدل مرجع ضميرهم في المتن
من دخول المعدومين في خطاب المشافهة لان الخطاب العام لا يطلق على غير الحاضرين بطريق التغليب فان
جوازات وزيد تضاعون كذا بناء الخطاب لا تشبيه على احد انتهى وقال المدقق الشيرازي بعد ايراد
المذكورين اقول حاصل الكلام ما علم ضرورة هو عموم المخاطب به والمدعى خصوص الخطاب فلا منافاة لكن
ما ذكره واما اذا كان للموجودين والمعدومين اي بدل على عموم نفس الخطاب ايضا وما ذكره هذا القائل من
انه لا نزاع في ان الخطاب العام يطلق على غير الحاضرين بطريق التغليب فمسلم لعموم الخطاب ومنافات لما
ذكره اولا ان المنادى هم الحاضرون اقول بل الحق في الجواب ان يقال قد مر ان التغليب مجاز فالخطاب لا
يتناول المعدومين حقيقة ومعنى قول الشارح وان كان مجازا ان جواز اطلاق يا ايها الناس للمعدومين
فقط او مع الموجودين مجازا اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا ولا يخفى انه على ما قررناه يظهر ان الوجه في التعبير
الذي نقلها هو الاخير ودون الاول على ما اختاره لكن يتوجه ان ليس في هذه المسئلة ذكر فائدة
الجواب انما من قبيل ما مر من ان الخطاب بصيغة المذكر هل يتناول النساء على سبيل التغليب تناولا ظاهرا
فيه حقيقة لا مجازا كما مر تامل انتهى واما اورد ما كلام المحاشي لعل يظهر للمتامل المتدرب والاظهر
عندي ما قاله بعض مشايخنا قدس سره ان النزاع انما هو في الشمول بطريق الحقيقة والا فكان على القائلين
بشمول الالفاظ للمعدومين مجازا لبيان القرينة التي يدعون بعضها الصرف عن الحقيقة اذ هو اقعد في
المقام ولم يعهد لهم ان يتكلفوا فيه تامل وعندي في هذه خطاب المعدوم نفسها الى الوجود نظرا الا ان
يكون الخطاب بالنسبة اليه مجازا على الحقيقة كما في اضرب انت وزيد وعمرا فان الخطاب والامر في المثال
بالنسبة الى انت على معناه الحقيقي واما بالنسبة الى زيد فليس على معناه الحقيقي كما هو واضح جلي بل اما
بمعنى الاعلام والاخبار للمخاطب انه يامر زيدا بعد او بمعنى الطلب منه ان يعلمه انه اراد منه الضرب
ايضا او غيرهما من المعاني المجازية وكذلك القول في انت وزيد فتعلمون فتدبر والزام ذلك ينافي
قد قيل في بيان ثمرة النزاع من ان فيه ثمرتين عظيمتين وبذلك الفقهاء التعرض لها الاولى ما ذكره

في العالم في الدليل الرابع الذي اي بحجية الاخبار الاحاد من ان المدار في فهم القرآن على الظنون الاجتهادية
كالحديث وذلك لان الخطاب لو كان معنا لكنا نحكم بان الشارع اراد منا ما نفهمه وما هو الاصطلاح بيننا
وبين الشارع بل لنا ان نقبح الخطاب معنى بالا نفهمه واما اذا كان مع غيرنا فلا شك في انه يريد منه من هذا
الخطاب ما هو الذي يفهمه الا الذي يفهمه الغائبون فعلى هذا يبعد ارجاعه الى احتمال معنى الراوي
بحيث لا يحصل لنا العلم فيجزي ويعمل بالاجتهاد في تحصيل ما هو اقرب الى المراد والثمرة الثانية هي ان
شرط التحقيق حكم الحاضرين الى المعدومين ان يكون من صنف الحاضرين لان الاجماع اذا وقع كان
دليلا فلا يكون في محل النزاع مثله اذا استدل الموجب لصلوة الجمعة بقوله يا ايها الذين امنوا اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة كانوا الى ذكر الله يجيب بان الخطاب مع المشافهين والمشافهون كانوا يصلون مع
الرسول صلعم او مع من ينصبه ولا نزاع في وجوب الصلوة ح وان كان من هو مثلهم في وجود المنصوب من
قبل الشارع يكونون شاركين مع المشافهين الى يوم القيمة فالقدر الثابت من الاجماع هو هذا القدر
خاصة لان غير محل النزاع واما اذا كان الخطاب شاملا لغيرهم الى يوم القيمة فلا شك في الشمول لهم
من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية انتهى وذلك لان الخطاب مع المعدومين والغائبين
اذا لم يكن على معناه الحقيقي لم يتضح ان يحمل المعدومين والغائبون اللفظ على ما هو المتبادر
عندهم ثم ذكر الفاضل المدقق الشيرواني ره من ان الخطاب بالنسبة الى الموجودين تنجيزي
وبالنسبة الى المعدومين تعليقي حيث قال في الجواب عن الدليل الثاني الذي اقامه صاحب المعالم
ره على امتناع خطاب المعدوم فيه اشتباه اذ الخطاب الذي يمتنع تعلقه بالمعدوم والصبي انما هو الخطاب
التنجيزي واما التعليقي فلا مانع منه والقائل بتعلق الخطاب المشافهة بالمعدومين لا يقول بكونه
تنجيزا بل معلقا بالوجود انتهى فهو من غرائب القول فان الخطاب لا ينقسم الى التنجيزي والتعليقي
بل ما ينقسم اليهما انما هو التكليف ولهذا افاد المدقق الشيرازي في حواشيه على شرح مختصر الحاجب
من وجه حيث قال في طي كلامه في المقام والاصحاب قائلون بان المعدوم مكلف لكن لا تكليفا

تنجيزيا

تنجيزيا ويمكن ان يكون مراد المدقق الشيرواني بالخطاب التكليفي واما قلنا انه احاد من وجه لان صحة
تعلق التكليف التعليقي بالمعدوم موقوف على صحة الخطاب معه وهي موقوفة على وجود المخاطب لان المقصود
من الخطاب انما هو الافهام وهو لا يتصور بالنسبة الى المعدوم وينبغي التنبيه على ان النزاع في شمول
اللفظ للمعدومين يتفق النزاع في شمول الغائبين من غير الخطاب ثم اعتقد ندفع عليه بعض المحققين
وربما يظهر من كلمات بعضهم ان النزاع انما هو في شموله للمعدومين وليس كذلك ثم الظاهر عندي انه لا ثمرة
للنزاع الاتي على تقدير ثم انما هو ثم عليكم السنة فانه كما يجب الرجوع الى العرف الحاضرين في تعيين خطابه ثم على
القول باختصاص الخطاب بالحاضرين وما نحوه من كلامه ثم كذلك يجب الرجوع الى عرفهم وما يفهمون من كلامه
ثم اذا كان الخطاب شاملا للمعدومين فان الشارع على التقديرين يحكم بعرف الحاضرين واما في المعدومين
ما يفهمه الحاضرون من كلامه لانه لو كان يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وانه لو كان لم
يكن على الحاضرين بيان المراد للغائبين وضبط القرائن والبيانات في الدفاتر لهم وينبغي تقديم الشروع
في ذكر احتجاج الطرفين والنقض والابرام بيان خطاب اهل اللفظ للحاضرين في مجلسه ثم وهو يحتمل وجوها
احدها ان يكون المراد الهام الملك الى اسرافيل او البشر بل الرسول ثم الكلام اللفظي والثاني ان
يكون المراد به النفس الواقع في اللوح المحفوظ ولا يصدق على شيء من الكلام اللفظي فضلا عن الخطاب
الشفاهي الذي كان مخاطبة للحاضرين في مجلس ارجع الثالث ان يكون كلاما اوجده الله تعالى وهو على وجهين
وهو ان يكون خلقه وايجاده في غير الرسول ثم من الاجسام ولا يعتبر فيه الخطاب الشفاهي اذ يستدعي
ذلك مخاطبا ولم يكن وقت الايجاد عند الحاضرين في مجلس ارجع حتى يخاطبهم بالخطاب الشفاهي المفهم
والثاني ان يكون خلقه وايجاده في الرسول ثم بمعنى ان يكون المتكلم هو الله سبحانه وتعالى لسانه ثم وهو
بناء على قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر قال شيخنا ابو علي الطبرسي ره في تفسيره الكبير قال ابن عباس
انزل الله القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم كان ينزله جبرئيل ع
على محمد صلعم نجوما وكان بين اول ما نزل وآخره ثلث وعشرين سنة وكان ان نورد هنا بعض كلام المدقق

الشيرازي ره وهو لا يخفى ان الظاهر من الدليل الاول وهو ما ذكره الثاني بل من عنوان المستدل ايضا ان النزاع انما هو
بالقياس الى الخطاب وكونه شاملا منه من حيث انه خطاب متوجه الى مخاطب ولا نزاع بالنسبة الى لفظ
الناس كما يفهم وهو الصواب والا فالنزاع في كون المعدوم انسانا مما لا ينبغي الخلاف فيه وما روي من
عليه السلام انه اذن في الحج فاجابه من في الاصلاب فلعله لم يكن نداء وخطابا من هذا الباب الذي وقع الخلاف
فيه بل من باب انه كيف فيه الحضور وفي الاصلاب ورايه نزول الجبرائيل في ليلة القدر الى البيت
المعمور دفعة واحدة ثم نزوله نجوما على حسب المصالح وكذا كون قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
خطابا لائمتنا عليهم السلام والاول خطابا لا يظهر انه من قبيل الالفاظ البشرية المجيدة ولا يسمى خطابا
وهذا لا ينافي من قبيل امر او نهيا بالفاظها بالنسبة الى احد انه خاطبه فكذا الكلمات النازلة الى البيت
المعمور والثاني خطاب غير تكليفي لا نزاع فيه وفيه انا نمنع على انه يمكن ان يكون هذا من باب التنازل
التنزيلي وتطبيقا للاية كما يظهر من حل النزاع انتهى اذا عرفت ذلك فالحق الاول على عدم الشمول بوجوه
الاول ان الذين سنوجدون لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ومن لم يكن موجودا لم يكن انسانا وكونوا
فلو يتناول لخطاب الناس والمؤمنين وهو مبني على ان صدق الوصف الحقيقي على ذات الموضوع
لا بد ان يكون بالفعل كما هو مذهب الشيخ ولا يكفي صدقه عليه بالامكان كما هو مذهب الفارابي
ويظهر من ذلك الوجه ان النزاع انما هو في صدق الانسان والمؤمن على المعدوم ودون صحة خطابه
ليس كذلك بل النزاع انما هو في صحة خطابه فان الثاني انه لا يحتمل المعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة وهو يحتمل وجهين احدهما ان المعدوم ليس انسانا فهو بين الوجه الاول والثاني انه لا يصح
خطاب المعدوم وهو كما ظهر والثالث ان الصحيح والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما
واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بخوذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع وعلى القول بان النزاع
انما هو في شمول اللفظ للمعدومين بطريق الحقيقة كان المناسب الاستدلال على عدم الشمول بانه
المتبادر من النداء انما هو نداء الحاضر كما صدر من بعض مشايخنا على احد مقدمه حيث قال واما انا

واتصافهما

وخطبه جماعة مثل يا ايها الناس افعلوا فخطبه النزاع المشهور في انه هو اعم عن المشافهين من الموجودين
والمعدومين ام لا والسيد باجماعهم على عدم العموم اللغوي وذلك ان هذه الصيغة موضوعة للمشافهين
من الموجودين كانت واقعة واقعة او واقعة وبعد ذلك ولا شك في كون الكل حقيقة في الحاضرين
والاستعمال في الغائبين او الملفق منهما مجازا فقطعا فتوقف على القرينة ولا قرينة اذ الكلام فيه وبجوز
في التخفيف لا يكون قرينة على تعميم الخطاب والارادة انتهى ويمكن التوجيه بان الظاهر من الاستدلال
المذكور انه يصح خطاب الغائب والملفق منه ومن الموجود مجازا ما لم يكن في الكلام قرينة المجاز فيجب
حمل اللفظ على الحقيقة ومقصود المستدلين بالوجوه المذكورة عدم صحة خطاب المعدوم والغائب
والملفق من المعدوم او الغائب مع الموجود فقط فتدل الاولون بوجهين احدهما انه لو لم يكن
الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف ببيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يتلو عليهم احكامه ولا تبليغ الا بهذا العموم وقد فرض انتفاؤه عنها بالنسبة اليه واما انتفاؤه
اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الامصار من بعد الصحابة في المسائل
الشرعية بالايات الاجتهادية المتوجهة من النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم لهم وكان مراد المستدلين
بالاستدلالين بيان القرينة المنصوبة للعرف من الحقيقة ولا نا نستدلالان المذكوران لا يدلان على
الشمول الحقيقي واجيب عن الاول بالمنع من انه لا تبليغ الا بهذا العموم التي هي خطاب المشافهة
او التبليغ لا ينحصر في المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافههم ومن الثاني بانه لا ينبغي ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته
لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر وهذا الاخراج فيه اذ كونا مكلفين
بالكلفة ايه معلوم بالضرورة من الدين وزاد بعض اصحابنا المتاخرين في الاستدلال ورود الروايات
الكثيرة من تلك الخطابات بانها نزلت في جماعة نساء او بعد رفات النبي صلى الله عليه وآله ورود الروايات في كثير
منها بانها نزلت في الائمة عليهم السلام والخطاب اليهم ورود الامر بقول لبيك ربنا عند قراءته

قوله يا ايها الذين امنوا قوله لا يسمع من الاطلاق الكذب عند قوله ثم نبأ الاه ويحلفون بكم لكذبان
وقوله فيم لينذركم به ومن بلغ وقوله ثم في جزء الغدير فليبلغ الشاهد الغائب وفي الكل نظر اريب
الثاني في ان المقتضي لعموم الاه اعلم ان المقتضي بالفتح كما في النهاية هو ما اقتضى وجوده صدق المتكلم
وذلك بان يكون اللفظ لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء اذا عرفت هذا فنقول هكذا اذا كان ما
يمكن اضماره متعددا بحيث اي واحد منها فرض اضماره صدق الكلام وتم فهل يضمر الجميع ام لا فيه
خلاف كما يشعر به كلام العلامة في النهاية وبدل عليه صريح الحاجبي والشهيد في القواعد
حيث قال بعد رواية قول النبي صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولا بد فيه من تقدير يصح
عنه بالمقتضي اما حكم او اثم او لازم او الجميع على خلاف بين الاصوليين وينبغي ان يعلم ان الخلاف انما
هو فيما لم يكن احد التقديرات ظاهرا والا فينبغي اضمار ذلك كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
فان الظاهر منه حرمة النكاح وقد يقع النزاع في ظهور احد المقدرات وربما يفصل في سببه فيقال
ان كان السبب مجرد اللفظ حقيقة فيما يدعى ظهوره فيه عرفا فيحمل اللفظ عليه والا فلا وفيه نظر
فان الظاهر حجة مطلقا ولو كان سببه غير نفس اللفظ وعلى الاول يقول ثم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فانه اجزم عن رفع الخطاء والنسيان عن امته وبتقدير حمله على حقيقته مجرد اللفظ لتحقق الخطاء والنسيان
من الامة فلا بد من مرجح من ظاهره فلا بد من تقدير شيء والذي يصح تقديره قال الحكم والمؤاخذة
فقال بعض الاصوليين انه يقدر الجميع وقال بعضهم ان المقدر احدهما معينا عند المتكلم غير معين
عندنا فيكون اللفظ مجملا عند اريب ذلك القول وهم الاكثرون منهم العلامة في النهاية والشهيد
والسيد عبد الدين ساوة والآمدي والحاجبي والعضدي ممن خالفنا واحتج عليه بان في تقدير الجميع
زيادة اضمار وهو خلاف الاصل ولا مقتضي لارتكابه وفيه فان المقتضي للاضمار وهو صدق الكلام
لا يقتضي اكثر من اضمار احدهما فان الضرورة تتقدر بقدرها فان قلت ان زيادة التقدير انما يلزم
فيما اذا قدر الجميع واما اذا قدر امر عام يعم الجميع كالعموم في المثال المذكور فلا يلزم زيادة التقدير قلت

لا يكون

لا نرجح لتقدير العموم على تقدير الحكم او الاثم فيلزم من تقديره الترجيح بلا مرجح ولو سلم ترجيحه على غيره فهو انما
يجري فيما كان امرا عاما يعم الجميع فان قلت يلزم من تقدير احدهما لا بعينه الاجمال الذي هو ابعد خلاف الاصل
قلت غاية ما يلزم تعارض الدليلين فيجب التوقف وهو يستلزم الاجمال ايضا ويمكن ان يقال ان البحث
في الكلام الصادر عن المتكلم بالنسبة الى المخاطب خاصة او بالنسبة الى غيره ايضا فان كان بالنسبة الى
المخاطب فلا باس باجمال اللفظ ما لم يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة واذا حضرت الحاجة
فيلزم الحمل على الجميع لتحصيل البراءة اليقينية اذ لا كان اللفظ مقتضيا لاشتغال الذمة كما في قوله تعالى انما
حرم عليكم الميتة ونحوه الا كما في رفع عن امتي الخطاء والنسيان فيتمسك بالاطلاقات والعمومات لو لم
يلزم التخصيص او التقييد بالحمل فان العام المخصص بالمجمل ليس بحجة وكذلك المطلق المقيد بالمجمل
واما بالنسبة الى غيره فلا باس باجمال اللفظ مطلقا فان الاجمال انما يكون خلاف الاصل بالنسبة
الى المخاطب واما بالنسبة الى غيره الى الحجة فليس خلاف الاصل اذ المقصود من الكلام انما هو تفهيم
المخاطب وابهامه فما كان من الاخبار بالنسبة الى غير المخاطب كاشالنا يجهد لا يلزم ان يكون بالنسبة
الى المخاطب ايضا مجملا لجواز ان يكون مع اللفظ بالنسبة اليه قرينة معينة للمراد لم يصل الى غيره
الا ان يقال ان الغرض من جميع الاخبار وتدوينها انما هو فهم الغائبين والمعدومين بعد الوصول
اليهم المراد والعمل بمقتضاه فلو كان مع اللفظ قرينة بالنسبة الى المخاطب لكان على ارادة تلك
القرينة لئلا يلزم التدليس المنافي للعدالة والوثاقة فلما لم ينقل الراوي القرينة يظهر
انه لم يكن مع اللفظ قرينة واذا لم يكن مع اللفظ قرينة كان على المخاطب ايضا والجميع عند الحاجة
استنادا الى انه لو كان المراد البعض لبينه المتكلم فلما لم يبين علم ان المراد الجميع واحال
ارادة العموم منه يظهر للغائبين والمعدومين ان المراد اضمار الجميع فيجب تقديره فتم
ذكر العلامة في النهاية وفاقا للآمدي في الاحكام بعد ايراد ان تقدير احدهما يوجب الاجمال
المخالف للاصل ثم اصولنا ان كانت راجحة على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساوية

لمو كاف في هذا المقام في فتى زيادة الاضمار وهما تقديران وما ذكره يمكن التمسك به لو كان راجحا
ودائم التمسك به على تقدير بن ايج ما لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد ثم قال العلامة رحمه الله
الاجمال انما يلزم لو لم يظهر اولوية اضمار البعض وعن منع ذلك بان اكثر ما يجب اضمار شيء فيه قرب
من حيث العادة وما هو المعتبر فلا اجمال انتهى وهو عجيب واجيب ارباب القول الاول بوجوه منها
ان اقرب مجازا الى الخطاء والنسيان باعتبار الرفع المنسوب اليهما المقتضي ارتفاع ذاتهما انما هي
عموم احكامهما فان نفي جميع الاحكام يجعلهما كالعدم فكان الذات قد ارتفعت فيلزم نفي النقيض
فوجب الحمل عليه الاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز حمل على الاقرب وذلك
معنى اضمار الجميع واجيب عنه تارة بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فوجب
المصير اليه وعدم اضمار شيء من المقدرات فيقع التعارض بين دليلي المثبت للجميع ودليل النافي
للجميع ويبقى دليل المثبت للنقيض سالما فيجب العمل به وفيه نظر وتارة بان هذا رجوع الى
التعارض بين الاضمار والمجاز ومنها انه اذا قيل ليس للبلد سلطان فهم نفي جميع الصفات
المعتبرة فيه من العدالة والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك هنا واجيب عنه بما مر
في العرف قد يصح ما لا يصح القياس في اللغة اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا
جامع في مثله ومنها ان تقدير احد المقدرات دون الاخر يستلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال
واجيب عنه بانه انما يلزم الترجيح بلا مرجح لو قلنا ان المقدر خصوص الحكم او الاثم واما اذا
قلنا ان المقدر في الواقع احدهما وهي لا تعلم خصوصية المقدر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
وفيه ان بعد التزام الاجمال المخالف للاصل بناء على ان الاصل في الكلام ان يكون بنيا وقت
الخطاب لا يتم القول بان المقدر انما هو احدهما ولا ثمرة له وذلك لان المتكلم لما ارتكب خلاف
الاصل في التقدير للاضمار لحكمة ومصلحة يجوز ان يرتكب بازاء الاضمار لتلك المصلحة فيجعل الكلام
وجوها ثلاثة احدها ان يكون المقدر الحكم والثاني ان يكون الاثم او المواخذة والثالث ان يكون

المقدر الجميع

المقدر الجميع الا ان يكون المراد انه لا يتعين تقدير الجميع روى علي بن بقرة انه متعين ومنها انه روي عن
النبي صلى الله عليه وآله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها وقال الشهيد ره في القواعد
فيه دلالة على اضمار الجميع المتعلقات المتعلقة بالشحوم في التحريم والاستمتاع به الذي هو على البيع ويظهر منه اختيار
اضمار الجميع وكذا في كلامه في الذكرى حيث قال بعد اقبال وجوب القضاء على الناسي والنائم ان
قلت قد قال النبي صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وقال صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ووجوب القضاء ينافي وجوب الاداء فلم اوجب القضاء
على الناسي والنائم قلت قد جاء العموم مخصوصا من قول النبي صلى الله عليه وآله اذا نسي احدكم صلوة او نام عنها فليصلها
اذا ذكرها وكذا في كلام العلامة ره في المنتهى حيث استدل على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير بالاجماع
وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فان تحريم الاعيان يستلزم تحريم وجوه الاستمتاع وفيه
ان الظاهر تحريم المذكورات تحريم الكلية ولو منع ذلك بناء على ان اللفظ لا يحمل عليه لا يجب الالتزام
بحسب العرف والقرينة عليه مفقودة فالكلام مجمل فتم واذا قررنا ذلك فنقول يمكن ان يقال ان المقدر في
قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان خصوصه انما هي المواخذة والاثم لان تقدير الحكم يوجب التخصيص
بخلاف تقدير المواخذة والاثم لا يوجب التخصيص اولى مما يوجبه ويمكن ان يقال ان المقدر انما هي الحكم
بشهادة قوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ الحديث فان المراد بالقلم التكليف وعليه لا بد
من حمل الكلام الحكم المقدر على الحكم التكليفي بخصوصه وقد يعبر من عليه ان الحكم بذلك المعنى اصطلاح
جديد فلا ينبغي تقديره في كلامه صلى الله عليه وآله ويمكن الجواب عنه بان المراد بالحكم القلم يعني تقدير القلم وعلى هذا
لا يكون فرق بين تقدير القلم والمواخذة بحسب الحقيقة فتدبر وفي القواعد في ذيل الرواية بلا مرجح تقدير
عن فائدة قال وقد وقع في الاحكام ارتفاع الحكم كمن نسي صلوة الجمعة او تكلم في الصلوة ناسيا او فعل
المفطر في الصوم المعين ناسيا او اخطا فصلى بغير طهارة صحيحة او ظن طهارة الماء فتطهر او اكره على
اخذ مال الغير ودرء فيها ارتفاع الاثم كمن نسي صلوة الظهر او ظن سبق القبلة فاخطاء فانه يرتفع

الحكم او يجب القضاء وانما يرتفع المؤاخذة والاثم عليه ووجوب التدارك هنا من امر جديد كمن نسي صوم
نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقد يقع النسيان والخطاء في المباحات فهما انما وهو ثلثة اقسام
الاول ما لا يتعلق بالغير كمن نسي فاكل طعاما مباحا او جهل كون هذا حراما فشربه وهذا القسم يرتفع فيه
الحكم والاثم لان الحد شرط للزجر وذلك انما يكون مع الذكر الثاني ما يتعلق بالغير كمن اكل مال الغير نسيانا
او مخطيا فانما يرفع هنا الاثم والمؤاخذة بالتعزير وان كان عليه الضمان والثالث ما يتعلق بحق آدمي
العباد كالقتل خطاء او نسيانا او الاحتطاب في موضع معين وهذا كله كالثاني فتجب الكفارة والدية وربما
حسن هذا من خطاب الوضع كوجوب القيمة على الغاصب المتلف والصبي والمجنون وان لم يتعلق بهم تكليف
انتهى ويظهر منه ان المراد بالحكم انما هو الحكم الوضعي مثل الضمان ويظهر من الشهيد ان المراد بالمؤاخذة
ما يعم المؤاخذة الاخروية والدنيوية مثل الحد والتعزير ومن العلامة ره ان الحد والتعزير داخلان في
الحكم وكذا من العضدي لانه قال ولا يشتبه بتقدير او توجه عن الاثم اي الخطاء والنسيان وغيره تقدير
مقدر يجب كل حكم دنيوي كالعقوبة والضمان وغيرهما واخروي كالعقاب والعقاب وغيرهما انتهى
وربما يرد على العلامة ره والعضدي ان الحكم اذا كان صادقا على الاحكام الدنيوية والاحكام الاخروية
فاذا قدر في نظم الكلام يفيد العموم لانه اسم جنس مضاف فيصير من عموم المقدر لا عموم التقدير ويمكن
دفعه بالمنع من افاده اسم الجنس المضاف العموم وعلى تسليم فنقول ان اطلاق الحكم على هذا المعنى من
الاصطلاحات المستحدثة لا ينبغي تقديره في نظم كلام الشارع فالشارع حين اطلق ذلك الكلام لا بد
ان يريد امرا واحدا بالحسبي حكما في الاصطلاح ثم

اصل قد اختلفوا في ان العام المخصص
حقيقة او مجازا على اقوال قال العلامة ره في النهاية اختلف الناس في ذلك فذهب من الفقهاء انه
لا يصير مجازا كيف كان المخصص وهو قول الحنابلة وجماعة من الاشاعرة وقال الجبائيان انه يصير مجازا
كيف كان المخصص وهو قول جماعة من الاشاعرة واليه مال الغزالي وكثير من المعتزلة وجماعة من الحنفية
كعيسى بن ابان وغيره وقال آخرون انه يكون مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال

فقال بعضهم ان خص

فقال بعضهم ان خص بدليل لفظي لم يصر مجازا مطلقا وان خص بدليل عقلي
كان مجازا وقال آخرون انه يكون مجازا الا ان يخص بلفظ مستقل وقال القاضي ابو بكر انه مجاز الا ان
يكون المخصص شرطا او استثناء وقال القاضي القضاة انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او صفة
وقال جماعة من الحنفية ان كان الباقي جمعا بقي حقيقة والا فمجاز واليه ذهب ابو بكر الرازي وقال فخر
الدين انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري الذي يخصصه ان استقلت
بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية كالدلالة على ان غير القادر ليس مرادا من الخطاب بالعبادات
او لفظية فمن ان يترك المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كانت غير مستقلة فهو حقيقة
سواء كانت صفة او شرطا او استثناء انتهى كلامه اعلى الله مقامه اختار في الجبائيين في النهاية وقال
جماعة من الاصحاب مثل الشيخ والمحقق رحمهما الله واختار في التهذيب قول ابي الحسين البصري وقال
فخر الدين الرازي والظاهر عندي ما اختاره ابو الحسين البصري لان الظاهر ان المتكلم اذا قال اكرم
كل رجل عالم او اكرم كل رجل ان جاءك او اكرم كل رجل الا زيدا لا يستعمل الرجل في المعنى المجازي
بل انما يستعمله في معناه الحقيقي كيف وكان استعماله في المعنى المجازي فهو يستدعي ان يلاحظ
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ثم ينتقل اللفظ عن المعنى الحقيقي ليستعمله في المعنى المجازي وهو يتعب
قريحته عليه وكل ذلك خلاف الاصل وانما الحق ان المتكلم في المسئلة المذكورة لا يلاحظ بالبال تلك الامور
بخلاف ما اذا رأيت اسدا يرمي والفرق بين الكلامين واضح جلي والمناسب في المقام انما هو
تحقيق ان العام المخصص هل يستعمل في الخاص او في ما وضع له دون اثبات كونه حقيقة او مجازا
فاذا ظهر ان كل مستعمل فيه العام ما اذا سمعه انه حقيقة او مجاز ثم وعلى هذا يمكن التمسك
باصالة الحقيقة في صورة الشك في كل مستعمل فيه لفظ العام على ان المستعمل فيه انما هو معناه الحقيقي
دون الخاص ثم واضح ان ارباب ذلك القول عليه بوجهين احدهما ان اللفظ العام حال انضمام
المخصص المتصل اليه بعد التلبس اعني بالمخصص ما عدا المخرج لانه لو كان كذلك لما انتفى متى نفيه المخصص

اي يخرج عن مدلول اللفظ العام فلو يكون مخصصا فان التخصيص عبارة عن اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ تفسير بل يجب كونه مفيدا للكلية والمخصص مدلوله اخراج مدلوله عنه وح يكون حقيقة لانه
مفيد للاستغراق وهو حقيقة فبعد المجموع من العام ومن المخصص دال على بعض الباقي بعد التخصيص
حقيقة والثاني انه لو كان المقيد بالاستثناء يجب كونه مجازا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة
واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان
عن سمون الجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين
عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضوعا وقاف من الخصم
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مفيد لتقوية الجزء له وقد صار بواسطة لمعنى غير ما وضع
اولا وهي بدونه لما انتقلت عنه ومعه لما انتقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد حكم ذلك بوجوب
التجوز فالتزم الحكم واجيب عن الاول بالمنع من كونه ليس مفيدا لذات البعض خاصة بحسب
ارادة اللافظ فانه على ان الواجب ذلك لا لدلالة المخصص عليه والمخصص ح يفيد اخراج بعض
ما يتناوله اللفظ بحسب ومنه لا يجب ارادة اللفظ وعن الثاني بان وجه الفرق ظاهر فان الواو
في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو
المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يفيد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز
ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون الف سنة الا
خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاحتياج منتف قبل الاسناد
والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث يتحقق في العام المخصص من ظهور الاختلاف
بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام
لا تمام المدلول فقد ما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات انتهى وفي الجواب
الاول ما اشرنا اليه قبل الشروع في ذكر الاحتجاج وفي الثاني ان كون الواو في مسلمون كالف ضارب

وواو مضروب

وواو مضروب لا يدفع الايراد فان بناء الايراد على انه لو كان التقييد بالمتصل يوجب التجوز يلزم التزام
التجوز في مسلمون وما اشبهها يجب المادة ولو قيل ان المسلمون وما اشبهها لا يعتبر فيها المادة والصورة
بل ليس الا من قبيل زيد ورجل واشباههما يكون لها الوضع الشخصي خاصة دون الوضع النوعي باعتبار
المادة والنوعي باعتبار الهيئة فهو كقد جاء وخلف الاجلع ظاهرا فهذا عدا الرجل في العرف كلمة
واحدة على تقدير تسليمه لا يوجب ان يكون لفظ الرجل المستعمل في غير الموضوع له حقيقة كما هو ظاهر
وان المفروض ليس ارادة الباقي من لفظ العام اذ المفروض ارادة الباقي في الكلام لا من لفظ العام وذهب
بعض الاصحاب من المتاخرين الى ان العام المخصص مستعمل في معناه الحقيقي مطلقا حيث قال فالحق ان العام
المخصص انما هو مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو العموم والمخصص انما اخرج البعض من الحكم المتعلق
به سواء حصل بمتصل من شرط او صفة او غاية او استثناء او غيرها او بمنفصل لفظي او عقلي لعدم الدليل
على المجازية مثل قولنا اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار لحكم على كل واحد من تميم غايته انه ليس
في جميع الازمنة في الاول وليس على جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الطوال لحكم على كل واحد
ولكن لا مطلقا بل اذا اتصف بالطول او المراد اكرم طوال بني تميم الى بعضهم وهو يفيد عمومه وهذا
يصح ان بقي واما الصغار منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بني تميم الجهال لحكم على كل واحد بشرط اتصافه
بالعلم او لحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وكذا الجهال في المنفصل مثل اكرم بني تميم ثم يقول
لا تكرم الجهال من بني تميم بعضا اكرم علماء بني تميم الى اخر ولا وجه وقد سبقه بذلك بعض المدققين
من الاصحاب واحتج من قال بكونه مجازا بانه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا واللازم
منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم و
قد لزم كونه حقيقة فيه ايضا فتكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء
اللازم ان الزمن رفع في مسئلة اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في اصل
الوضع وفيه انه تام لو سلمنا ان العام المخصص مستعمل في الباقي وهو ممنوع بل ندعي انه مستعمل في بعضه

الحقيقي قد يعبر المحققين انه انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم واراده
الباقي كما هو مذهب اهل المسند طرا من بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد انما وقع الى الباقي بعد اخراج
البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم دليله في المخصص الغير المستقل انتهى وقال
بعد ذكر الاحتجاج مضعفا اليه الاحتجاج بانه لو كان والازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه
انما يحكم بكونه حقيقة ظاهرا في الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها في العموم ولكل لفظ
معنى بالنسبة الى معناه المجازي كك وقد يقال اراده الاستغراق ناقيه اذا اراد بقوله القائل
اكرم بني تميم الطوال عند الفقيه اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عنهم الطوال
او بعض بعضهم ولذلك يقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال
منهم والفهم فلم يرد الباقي بوضع ثان واستعمال ثان بل الوضع والاستعمال الاول وانما طرء عليه
عدم اراده الخروج فخلاف المجاز انتهى يعني ان اراده المعنى المجازي في المجاز بوضع ثان وهو
الوضع النوعي واستعمال ثان غير الاستعمال في المعنى الحقيقي **فائدة** الاقرب ان تخصيص
العام لا يخرجه عن الحجية في الباقي اذا لم يكن المخصص مجملا من كل وجه كما اذا قيل اقتل المشركين الا
بعضهم ومن ذلك القبيل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او من بعض الوجوه كما اذا
قيل اقتل المشركين الا بعض البهود وبين المثالين فرق وهو ان العام في المثال الاول لا يكون
حجة في شيء من افراده بخلاف العام في المثال الثاني قال في المعالم الاقرب في ذلك من الاصحاب مخالفا
نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه انتهى ومن الناس من انكر حجية مطلقا ومنهم من
فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة والثاني
لا حاجة بنا الى التعرض لمسافيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب
بعضهم الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلاثة على ما بين لنا القطع بان السيد اذا قال
لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد ذلك لا تكرم فلانا او قال في الحال لا فلانا فترك اكرام غيره من

مع الفرق الواضح

وقع النقض على اخراجه عن العرف عاصيا ودنه العقلاء على المخالفة وذلك دليل على ظهور الكلام في
اراده الباقي فان قلت يمكن ان يكون منشاء ذمهم وعده عاصيا هو حكم العقل بوجوب الحذر عن
مخالفة الامثال ولو كان في اللفظ اجمال لما تمت ولكان المنشاء ذلك دون ظهور الكلام فهو يقتضي
ان لا يستحق الذم اذا امره بلا اعطاء من مال فتركه في الزائد مما لا يصح تخصيصه باكرمه ويمكن
اثباته في الاستدلال بان الذم انما يتوجه اليه اذا كان الترك عصيانا واما لو كان يتوهم عدم ظهور
اللفظ في المراد فلا يتوجه الذم عليه ولا يعد عاصيا ويمكن الدفع بان المراد ان العقلاء يذمونه اذا
ترك الاكرام مما لم يظهر لهم الحدود بالتوهم المذكور وهو دليل ظهور اللفظ في اراده الباقي و
اعتبر ايضا بوجوه اخر منها ان الاجماع وقع على الاحتجاج بالعام المخصص فيكون حجة ومنها ان العام
قبل التخصيص حجة في كل افراده بالاجماع فيكون بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان
الا ان يوجد معارض والاصل عدمه ومنها ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض
الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص اجيب عن الاول بمنع كون الحجية مطلقة بل بحيث
ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وساير ما عداه من المراتب مجازا انه واذا لم ترد الحقيقة وتعددت
المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وعلى الباقي احد المجازات فلا يحمل عليها
بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا تكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة التفصيل
فان المجازية عنده انما تحقق في المنفصل البناء على الخلاف في الاصل السابق اشار اليه بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة واجيب عن الاول بان ما ذكر تمويه صحيح اذا كانت
المجازات متساوية ولا يتعين على دليل احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على
تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق كما في المعالم وما ذكرناه من الدليل يعينه
ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في اراده مضافا الى اراده الحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
بتقريب ما مر في بيان افاده المفرد المعرف للعموم اذ المفرد من انتفاء الدلالة على المراد بها من غير جهة التخصيص

دليل على ر

منافاة عدم

فح يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة تزول فيه بدفع الحجة في اول الجمع ان لم يكن
المجتهد بما من يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكونه اول الجمع مقطوعا به على كل تقدير انتهى
وفي الجواب انه ان تم انما يتوجه على القول بان العام المخصص مجاز في الباقي وعلى المختار عندنا يجيب عنه
بان العام استعمل في معناه الحقيقي المخصص انما اخرج بعض مدلوله وهو لا يوجب المجاز وفي الجواب
الاول الذي ذكره المحقق صاحب المعالم ره ان مذهبه ان العام المخصص مجاز في الباقي والدليل المذكور
لا يفيد المجازية بل يوافق المجازية والمختار ومع ذلك يرد عليه ان اخراج البعض انما يفيد صرف اللفظ
عن ظاهره واما تعيين المراد فهو لا يفيده اصلا ولا معاندة بين اخراج البعض واراده الباقي بخلاف الاولى
في رايت اسدا يرمي فانه يعرف الاسد من ظاهره وتعيين المراد انه من خواص الرجل الشجاع وفي
الجواب الثاني انه انما يقتضي الحمل على جميع المجازات المحتملة لا على الباقي الذي هو احد المجازات فان
قلت ان المجازات الباقية كلها داخلة فيه قلت كيف يكون داخلة والحمل على بعض المجازات الباقية
يقتضي السكوت عن حكم الزايد والحمل على الباقي يقتضي ان يكون حكمه حكم ما تحته فتم وفي العدة التي ذكرها
ان الحجة في اول الجمع انما يتجه لو قلنا بان التكليف بالعام ليس تكليفا واحدا بل يكون تكاليف متعددة
بعدد جزئياته والا فلا يتجه الحجة في اول الجمع ولو قلنا بانه تكاليف متعددة وان العام المخصص حجة
في اول الجمع يكفي القول بارادة الباقي نظرا الى الحكمة وان اول الجمع يتحقق في ضمن افراد متعددة واختيار
بعضها دون بعض يستلزم الترجيح بلا مرجح فتم واجيب عن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الثاني
وسند المنع يظهر من الاحتجاج على اقربية الحجية في الباقي واجاب الذاهب الى انه حجة في اول الجمع
بان اول الجمع هو المحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا
من الدليل على وجوب الحمل على الباقي وفي النهاية والجواب حمد على ان الجمع يقتضي الاجمال
لا يفيد في ما قلنا من الحمل على الباقي ولانه اقرب الى الحقيقة فكان اولى ولانه حمله على اول الجمع
حمل على مراد المتكلم وحمله على ما قلناه غير معلوم انتهى **اصل** قد اختلف القوم في حجية العام الوارد

في الكتاب والسنة

في الكتاب والسنة قبل الفحص عن وجود المخصص فقال قوم بالحجية قبل الفحص وهم العلامة ره في التهذيب
وقال قوم بالعدم وهم العلامة ره في النهاية وعن الغزالي والآمدي والحاجبي انه اجماعي ثم القائلون بالعدم
افترقوا فرقتين فقال فرقة بوجوب الفحص حتى يحصل العلم بعدم المخصص وقال اخرون بوجوب الفحص حتى
يحصل الظن بالعدم وهم الاكثر وينبغي قبل الخوض في الترجيح في المقامين من تقديم مقدمتين
الاولى في تحرير محل النزاع فالذي يستفاد من كلام شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ان العام الذي لم يظهر
وجود مخصص له اصلا حيث قال فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك
لانا لا نقطع الاسناد للحقيقة لاحتمال وجود مخصص اخر راجح على هذا به بالخصوص وليس ذلك من
باب اصل التخصيص الراجح بسبب العلم بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل والظاهر من كلام القوم
ذلك ايضا لان استدلالهم انما هو في حجية العام قبل التفحص عن المخصص لو ارجد للعام مخصص بالخروج
عن موضع البحث فان موضع البحث انما هو العام وبعد وجود المخصص لا يبقى العام على عمومه ولا
يطلق عليه العام ايضا كيف وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له فتدبر الثانية في انه بعد العلم بالتكليف
بالضرورة من الدين وانسداد باب العلم بالتكليف النفس الامري بالنسبة الى جميع التكاليف كما هو
بمنزلة العيان المستغني عن البيان ولو اردت البيان فنقول ان العلامة ره في النهاية بعد الكلام في حصول
العلم بجميع التكاليف بالنسبة الى جميع المكلفين مضافا الى عدم قطعية دلالة الالفاظ
غالبا هذا بالنسبة الى الموجودين المتمكنين من الحضور عنده صلى الله عليه وآله واما بالنسبة الى
الموجودين الغير المتمكنين من الحضور والمعدومين كاشالنا فلعدم السنة المتواترة والمفيدة للقطع
بنفسها او بضميمة القرائن في غالب التكاليف بالنسبة الى الجميع بالكل وهو ظاهر بديهي والمخالف
مكابر ويظهر ما فيه في قبله لا جدوى الاسد والتمسك بالظن لان التمسك بغير مرجح للمرجوح
وهو محال **اصل** قد اختلف القوم في انه يجوز التخصيص الى ان يبقى اقل من الواحد
الجواز مطلقا ذهب اليه الشيخ ره في العدة حيث قال يجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ

حقيقة

واحد ولا فرق في ذلك بين الفاظ الجموع وبين لفظ من وغير ذلك اذا دل الدليل عليه الى ان قال
بنبي ذلك انما جاز ذلك في لفظ من كان بتجويز ذلك في الفاظ الجمع مثله سواء وقد اجاز احدهما
المخالف فينبغي ان يكون حكم الاخر مثله انتهى ويظهر منه ان جواز التخصيص الى ان يبقى الاثنين في لفظ
من موضع وفاق ويظهر ذلك من العلامة ره في النهاية انه حيث قال اتفق الناس كافة على جواز
التخصيص في الفاظ الاستغراق والجائز الى الواحد واختلفوا فيما عداها انتهى وهو يحكى عن المرتضى
رضي الله عنه وابي المكارم ابن زهرة انه ونسبه السيد المحقق العلامة ره صاحب الفوائد الدروية
الى اكثر اصحابنا حيث قال المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا وقد
منهم السيد المرتضى والشيخ وابو المكارم بن زهرة جواز التخصيص الى الواحد وعدم اشتراط بقاء
الاكثر والمساوي وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قوله وظاهره
انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامة انتهى وجماعة من المتاخرين
مثل صاحب الوافية والسيد المحقق العلامة صاحب الفوائد الدروية وبعض افاضل المعاصرين والثاني
العدم نسبه الحاجبي والعضدي والشهيد الثاني وصاحب المعالم الى الاكثر وفي الحاجبي الاكثر
انه لابد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل اثنان وقيل واحد والمختار
ان بالاستثناء والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين والمنفصل في المخصوص
القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زيد بن وقيل اثنين وهم ثلثة والمنفصل في غير المخصوص او العدد
الكثير المذهب الاول والعضدي قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم هي فذهب الاكثر الى انه لابد
بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد اختلفوا في المقدار الذي
يشترط بقاؤه بعد العام على اقوال احدها وانه ذهب الاكثرون انه لابد من بقاء جمع كثير سواء كان
العام جمعا كالرجال ام غير جمع كمن وما وابن وصاحب المعالم وذهب الاكثر ومنهم المحقق ره الى انه
لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وظاهر الجماعة ان المنع عند الاكثر مطلق اللهم الا ان يقيد بغير كل

الجائز الاستغراق

الجائز الاستغراق لم يقيد بغير الاستثناء الا ان كلام الشهيد ره يابى عنه الا ان يحمل من وما في كلامه على
الموصول ثم اختار ذلك القول جماعة من اصحابنا منهم المحقق والعلامة في النهاية والتهذيب وصاحب المعالم
وصاحب الفوائد الحائرية حيث قال وهل يجوز والعلامة صاحب القوانين الحكم لعلى اسمائهم ثم
اختلف المانعون في ذلك الاكثر ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى
هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره البيضاوي بان يكون غير محصور والثالث الفرق بين الفاظ الاستغراق
والجائز وغيرها فيجوز التخصيص الى ان يبقى واحد فيها دون غيرها من الفاظ العموم كما استفاد من العدة
والنهاية وغيرها من الاقوال التي حكاها الحاجبي كما اطلعت عليه وربما يقال بالفرق بين التخصيص بالصفة
وغيرها فيجوز في الاول دون الثاني وربما يقال بالفرق بين اسماء العدد وغيرها فيجوز تخصيص اسماء
العدد الى ان يبقى واحد دون غيرها وربما يقال بالجواز في التخصيص بالاستثناء دون غيره والجائز
ولما اختاره جمهور اصحابنا اكثر من الجواز مطلقا منها الذي صرح في الفاظ الاستغراق والجائز والمستثنى منه
الذي لا يكون من اسماء العدد مثل اكرم بني تميم الا الجهال بل في كل المستثنى منه سواء كان من اسماء
العدد او من غيرها كما هو مذهب المعظم في غيرها اما في الفاظ الاستغراق والجائز فلنص العلامة
ان الجواز فيها موضع وفاق وظاهر الشيخ في العدة واما في العدة واما في الاستثناء فلنص العلامة في
النهاية وقد اختلف الناس في استثناء الاكثر وغيره على مذهب ثلثة الاول منع قوم من استثناء
الاكثر وجواز استثناء النصف والاقل وهو اختيار ابن ادريس والثاني منع القاضي ابن بكر
والحنابلة من استثناء الاكثر والمساوي واوجبوا استثناء الاقل الثالث جوز قوم الجميع وهو اختيار علمائنا
واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين ويظهر منه ان مذهب اصحابنا وقد الشيخ في العدة واما
استثناء الاكثر من اللفظ والاقل قد ذهب اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة الى ان
استثناء الاكثر من اللفظ يجوز وقال بعضهم انه انما يحسن استثناء الاقل فاما استثناء الاكثر فلا يجوز
لان ذلك لم يوجد مستعملا والذي يدل على صحة ذلك ان الاستثناء تخصيص للكلام الاول فكما يجوز

ان يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر فكذلك حكم الاستثناء لانه بعض ادلة التخصيص الى فاما قول من خالف
في ذلك ان ذلك لم يستعمل فلا يبطل ما قلنا لانه ليس كلما قل استعماله لم يجز ولو لزم ذلك لزم ان
لا يجوز استثناء النصف من الكلام او ما يقارب من النصف لان ذلك غير مستعمل انتهى وذلك
خلاف في جوازه وقال صاحب الى انه يصح قول القائل له علي عشرة الا ستة واكرم الناس الا الجهال
وان كان العام واحدا اتفاقا من غير نقل خلاف من احد وقال العلامة في نهج الحق ذهب الامامية و
وافقهم جماعة الى ان الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة اي من
وعن الايضاح هو اجماعي اكثر علمائنا واكثر العامة واكثر الفقهاء والمتكلمين
من المسالك هو مذهب المحققين من الاصوليين والاكثر وقال نجم الائمة الرضي الاستراباذي وهو في شرح الحاجب
وثالثها اي ثالث احكام الاستثناء انه لا يمتنع استثناء النصف خلافا لبعض البصريين يقال له علي
عشرة الا خمسة وكذا لا يمتنع استثناء الاكثر فهي له علي عشرة الا سبعة او ثمانية وقالوا للكوفيين ولعل الفاضلين
في الصورتين توهموا ان المتكلم يجوز في ذكر المستثنى منه ان يذكر لفظ الكل ويريد به البعض ثم يعود الى
التحقيق فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظ ذلك الكل كما يسمى الستة مثلا عشرة ثم يرجع الى التحقيق
فيخرج الى احد اثر الذي هو السابع ولا يجوز ان يطلق لفظ الكل الا على ما يقرب من الكلية والتمام بان
يكون الناقص منه اقل من النصف ويبعد ان يطلق اسم الكل على ما نصفه واسعد منه ان يطلق على اقل
من نصفه وهذا الذي توهموه مثل القول الاول المذكور في تحقيق معنى الاستثناء وقد ابطلناه فلا نرجع
اليه ثم نقول الفرق بين ذكر المستثنى منه والمستثنى بيان للحكم باخفى لفظ كقولك جاءني القوم
الا زيدا او قلت جاءني غير زيد لم يكن نصا على انه لم يجئك زيد ولو قلت لم يجئني زيد لم يدل على
انه جاءك غيره وافادت جاءني القوم الا زيدا العابدين ولذا في لم يجئني القوم الا زيدا على العكس
وكذا يقول في العدد لو قال شخص في عليك عشرة فقلت له علي عشرة الا درهمين كان نصا في انه
ليس عليك زائدا على الثمانية ولو قلت مكانه له علي ثمانية لم يكن نصا فيه واذا كان في الاستثناء

هذا الفرق وهو

هذا الفرق وهو مستور في استثناء النصف والاكثر فلا مانع منها ويقول مع هذا كله انك لو قلت ابتداء
بلا داع الى تنقيص العشرة لك علي عشرة الا خمسة او الا ستة لاستهجن بلا ريب اما لو كان جواب من قال
لي عليك عشرة الا حصل هناك داع اخر الى تخصيص العشرة لم يستهجن وان بقي واحد فمن قولك لك علي
عشرة الا ستة انتهى فان قلت ان الاستثناء ليس تخصيص فانه لو كان مخصصا يلزم ان يكون المستثنى
منه مجازا فيما بقي بعد الاستثناء فتكون العشرة في له علي عشرة الا ستة مجازا في الواحد وليس كذلك لا يجامع
اهل اللغة كما قاله نجم الائمة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا مع الدخول والتهكم بتعدد دعوى عدم الدخول
في قصد المتكلم في قوله علي عشرة الا واحدا لان واحدا دخل في العشرة بقصده ثم اخرج والا كان مريدا
بلفظ العشرة ستة وهو محال فلا يصح القول بصحة الاستثناء الا على صحة التخصيص بالاكثر قلت
قد قيل ان التخصيص له عند الاصوليين اطلاقان احدهما اطلاقه على قصر العام على بعض مسمياته فهي
جاءني كل رجل عالم او جاءني كل رجل ولم يجئني زيد او جاءني كل رجل الا زيدا فان زيدا وكذلك الرجل
الجاهل بعض مسميات الرجل فقد صدق عليهما والثاني اطلاقه على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان
لم يكن مما اراد صاحبه حتى كما في له علي عشرة الا ثلثة فالقطع بان احاد العشرة ليست مسمياتها وانما
مسمياتها العشرات وهو بكلا اطلاقيه يصدق على الاستثناء ولذا يذكرون مباحث الاستثناء في
مبحث التخصيص ويمكن الجمع بين كلام اهل اللغة والاصوليين ان الاستثناء اخراج بحسب الظاهر لا
بحسب الواقع والا لاستقيم قول الاصوليين ان العام المخصص مجاز فيما بقي فكيف يكون غير مستثنى
المستثنى منه ولعل على الغفلة حيث يذكر المحققون منهم في دفع التناقض المورد على الاستثناء ان دخول
المستثنى في المستثنى منه اخراجه بالاخراج انما كان فيه بالاسناد الفعلي وشبهه اليه لان قولك
جاءني القوم الا زيدا بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد جاءني وقولك له علي عشرة الا درهما بمنزلة
قولك العشرة المخرج منها واحد له علي بعد ولنا ان الاستثناء ليس تخصيص فيتم الاستدلال على
جواز التخصيص بالاكثر بجواز استثناء الاكثر بان المانع الذي يتصور في تخصيص العام بالاكثر من

لا يستبعد ان نفي موجود بعينه في استثناء الاكثر وذهب المعظم الى الجواز ملحق بتخصيص العام بالاكثر
ومنها انه يجوز في بدل البعض فكذا في غيره ومنها انه يجوز التخصيص بالاكثر في التخصيص بالصفة والشرط
مثل اكرم كل رجل عالم واكرم كل رجل اذا كان عالما فانه يجوز ذلك اذا كان الرجل العالم قليلا في جنب
الجاهل فليجز في غير التخصيص بهما فان قلت ان في كل رجل عالم ليس تخصيصا بل انما يكون تقييدا لان
رجل عالم لم يوضع لمن يرمي الرجل الموصوف بالعلم فيكون كل رجل عالم عاما لخصوص مستعمل في معناه الحقيقي
ليس مجازا قلت القول بان رجل عالم في كل رجل عالم وضع لمن يرمي خلاف الاصل فلا نذهب مضافا الى
انفضائه ان تكون المركبات التوصيفية مفردات لانها على ذلك التقدير لا يدل جزء لفظها على جزء
معناها والقول بان في تقييد ادون التخصيص ترجيح لمجاز التقييد على مجاز التخصيص والظاهر
ان التخصيص مقدم ولذلك عد الاصوليون من جملة التخصيص بالمتصل التخصيص بالصفة ثم بعض
ما ذكرته لا يجري في نحو اكرم كل رجل فان لفظ كل قبل الاضافة يعم الرجل وغيره وبعد الاضافة يعم
بالرجل وهو في جنب غيره في غاية القلة ومنه ايضا من الموصولة بعد ذكر الصلة مثل اكرم من جاءك
فانه قبل الصلة يعم كل ذوي العقول وبعده قد يخص بالجاني منهم ولا ريب انه بالنسبة الى غيره في
غاية القلة وفيه نظر فان ذلك يستلزم القول بان العام في كل رجل انما هو لفظ كل دون الرجل والتحقيق
ان لفظ كل بمنزلة الالف واللام في ان الانسان لنوع جنسه وان تكون لفظ كل ومن الموصولة من
المجازات التي لم يستعمل في معناها الحقيقي قط ومنها اصالة الجواز وعدم المانع ذكره في الوافية ومنها
ان المقتضي لصحته موجود والمانع عنه مفقود اما من جهة المخصص فذلك ظاهر وان كان متصلا لان
الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام
فلخص الوضع بما يعم به الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم والخصوص من
المشابهة والكل والجزء او الكلي والجزئي فما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل ومنها وقوع ذلك
في التنزيل الذي هو ابلغ الكلام واعلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك

غيره

اذا قلنا بالاصل الاول يجري فيه ما قيل من التخصيص بالاكثر اكرم كل

في الغاوين مع ذلك

من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين ان
كانوا اقل كانوا الغاوين اكثر وقد استثنوا من الاول وان كانوا اكثر فقد استثنوا من الثاني لزم استثناء
الاكثر منهما فاستثناء الاكثر باطل بالاجماع من الفريقين وقد يكتفى بالاولى لان الغاوين هم الاكثر وقد استثنوا
منها ومنها وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع
ذكر الوجوه الثلاثة الاخيرة صاحب الفوائد العربية اعلى الله مقامه ومنها ان استعمال العام في غير الاستغراق
يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجب جواز استعماله في
جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد ومنها انه لو امتنع ذلك لكان تخصيصه واخراج اللفظ عن
موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو نفسه
وحده ومنها قوله تعالى والذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم
يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد بها وجود القرينة
وهو المدعى ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل
ما يتناوله الماء والخبز نقل الوجوه الخمسة في العام عن المجوزين ويمكن القدح في الثالث بالمنع
من الاصل المذكور فان اللغات كالاحكام الشرعية توقيفية تقتضي الاذن والرخصة من الواضع
والاصل عدمه وفي الرابع بالمنع من وجود المقتضي لانه ان بقي انه يظهر وجود المقتضي من التتبع
والاستقراء فكان عليه ان يبين في اثباته به فتدبر وفي الخامس بان سلطانه عليه اللعنة والعذاب
الشديد انما هو على الغاوين والمراد بهم انما هو الذين ختم الله على قلوبهم وطبع الله على قلوبهم
لا كل من وقع في المعصية لزم الحرج في التكليف ولعله لذلك لم يكتف بالاستثناء من اتبعك
ايضا بقوله من الغاوين فان قلت على هذا يلزم استثناء الاكثر في كلام الشيطان قلت انه عليه
اللعنة زعم انه يغوي الاكثر فتدبر وفي السابع بمنع عدم اولوية بعض الافراد من بعضها فتدبر وفي
الثامن بمنع ان المانع مطلق التخصيص وفي التاسع بانه ليس من باب التخصيص وفي العاشر بان

الناس ليس بعام بل للعهد فتم وفي الحادي عشر بانه غير محل النزاع فان كل واحد من الجزء والمسائل
المثالين ليس بعام بل هو للجنس او العهد الذهني واجيب المانع بالقطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلث وقول اخذت كل ما في الصندوق من الذهب
وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذلك قول كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه
وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وكذلك لو اريد من اللفظ في جميعها
كثرة قرينة من مدلوله وفيه ان العام المخصص اما ان يكون حقيقة فيما بقي او مجازا فيه فان كان حقيقة
فيه فلا مانع من اخراج الاكثر وان كان مجازا فيه فالعلاقة ليست شيئا سوى التخصيص فان العلاقة
التي تحصل هنا علاقة الكل والجزء وعلاقة الكلي والجزئي وعلاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص
وكلها باطلة سوى الاخيرة اما علاقة الكل والجزء فلان المراد بالكل والجزء اما العموم والخصوص فهي
عين الاخيرة او المركب من الاجزاء بحيث يكون له وحدة حقيقية كالمركب من الاجزاء اعني
العظم واللحم والعصب والجلد وغيرها او الاخلاط الاربعة او الرأس واليد والرجل وغيرها او
اعتبارية كالعسكر فان كان الاول فلا ريب في فساده فان العام الموصوف ليس له وحدة حقيقية
وان كان الثاني فهو انما يتحقق في الكل المجموعي دون المستغرقي اما علاقة الكلي والجزئي فهي انما
يكون بين العام المنطقي وجزئياته دون العام الموصوف وجزئياته وانما قلنا جزئياته لان افراد
الانسان بالنسبة الى كلي انسان كلي ليس افرادا لان الجزء انما يطلق على ما التئم منه المركب الذي له وحدة
حقيقية او اعتبارية وكل انسان ليس مركبا حتى يكون له وحدة حقيقية ولا اعتبارية ولهذا لا
اذا قلنا ان بالنسبة اليه كلام يكن اجزاء لكن لم يكن بالنسبة اليه جزئيات لانه لا يطلق على الجزئي انما يطلق على
فرد الكلي المنطقي وكل انسان ليس بكلي منطقي لانه يمتنع صدقه على الكثيرين فان قلت فعلى هذا
لا يكون كل انسان على افراده دلالة مطابقية او تضمن قلت ليس معنى هذا الدلالة المطابقية فظ
واما التضمن فله وجه لان التضمن انما يكون في المركب وقد قررنا ان كل ما يدل عليه كل انسان

ليس بكلي وان قلت

ليس بمركب فان قلت ان الدلالة محتملة في المطابقية والتضمن والالتزام وليس منها اخر جائز منها قلت
لا نسلم وذلك فتم واما المثال الخامس فلا شك في الواضح البين ان المتكلم اذا قال اكرم كل رجل عالم
لا يقصد التشبيه كما اذا قال اكرم كل رجل الا زيدا او كما اذا قال اكرم كل رجل ثم قال لا تكرم
زيدا او لذلك عدا الاصوليون علاقة العموم والخصوص في مقابل علاقة المشابهة بل وفي مقابل
علاقة الكل والجزء والكلي والجزئي وغيرها من العلاقة فلو كان علاقة العموم والخصوص
هي علاقة المشابهة او الكل والجزء او الكلي والجزئي لم يكن وجه لذكرها عليحدة في مقابلها
واذا كان العلاقة هي التخصيص فلا وجه للمنع لان تخصيص الاكثر مع انه متحقق في الاستثناء
والوصف عند الاكثر ولعله لذلك اسند لصاحب الفوائد العروية اعلى امر مقامه عليه
بوجود المقتضي وعدم المانع وما يؤيد الجواز ذهاب اكثر المحققين اليه فان قلت لا شك
ولا ريب في استقباح واستهجان العرف قول القائل اكلت كل رمانة في البيت اذا
كان فيها الف رمانة وقد اكل منها واحدة فلو كان التخصيص بالاكثر جائزا لم يكن لاستقباح
العرف له وجه قلت الاستقباح والاستهجان لا يقتضي عدم الجواز والصحة بحسب
اللغة لجواز ان يكون ذلك عند العقلاء ويكون مثاره تقدم شاهد الاستعمال عن
مثل الحكاية مع صحة اللفظ لغة كذا قيل وفي صاحب الفوائد العروية اعلى الله مقامه
والجواب عنه ان القبح في المثال المذكور ليس لاخراجه الواضح بناء الاكثر في تخصيص العام
بل لامر عارض للاستعمال اذا روعي فيه الجهات الحسنة والاعتبارات اللطيفة وليس القبح
الا كالقبح في قول القائل في الاقرار له علي واحد وواحد يكون عشرة او اثنان واثنان
تكون خمسة او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستهجنا في العرف وصعبا في المحاورات
سيما فيها الا ان ذلك ليس لامر خارج راجع الى وضع اللغة او العرف ولذا نرى انه متى عرف
في مثله المتكلم بقرينة الخارجة عن الصيغة والاعتبار الحسن ملح وخلص من القبح والسماجة

كما في قوله تعالى سبع وأربع وثلث وقول أبي نواس أفنا بها يا بي ما دبي ما دنا الشاد يوما
له يوما الترحل خامس وقول من سئل أمير المؤمنين عليه السلام أجزق من ثلثة وثلثة وواحدة
أي عزة ثلث ما بعد فيجيء مستهجنا في العرف ولا مراعاة الكتاب الواقعة اللطائف الأدبية
ولو كان الفصيح في أمثال ذلك مستندا إلى مخالفة اللغة أو الخروج عن قوانين العربية فيجب
أن يستهجن الفصيح مع اللفظ أو يجوز له عنه أبدا وإن روعي فيه أنواع اللطائف والنكات
أو اختلف معه الأحوال والمقامات إلى وطن الاعتبار بحسب الاستغراق واستعمال أداة
العموم في الأمثلة المذكورة فإن القائل إذا قال أكلت كل رمانة في البستان أو أخذت كل
ما في الصندوق أو من دخل داري فهو حر مريدا بالمذكور بعضها الأقل إذا قال
ذلك نظرا إلى أن ما عدا المراد من تلك الأفراد منزل منزلة المعدوم الذي لا يمكن أكله
ولا أخذه ولا مقصود منه ودخول الدار حتى لا يبقى من العموم سوى الأفراد المساوية له
من الرمان والدراهم من الصندوق والعبيد المعتقين من دخل الدار صح كلامه قطعا
ودل على الفصيح الثابت له قبل ذلك الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار آخر وهو
أن يكون المتكلم في الأمثلة المذكورة قد أكل من الرمان أحسنه وأخذ من الدراهم
أجودها وقصد عتق أفضل من دخل الدار من عبيده أو أجيبهم إليه فكأنما أكل كل الرمان
وأخذ كل الدراهم وأعتق جميع العبيد فأطلق لفظ العموم نظرا إلى أن القليل الذي
وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قولك زيد كل الرجال وعمرو كل الفرسان يريد
بذلك معادلة الواحد للجماعة القليل للكثير ومثل ذلك في الكلام كثير جدا وقد يحسن أيضا
بأن يكون المراد أنه أكل من الرمان واحد كل ما في الصندوق وذلك كما تقول من أكثر
من أكل الجزر وشرب الماء حتى شبع وارتوى وربح في تجارته ربحا عظيما حتى استغنى أكلت
اليوم كل الجزر وشربت اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح بعيد بذلك المبالغة ولا حقيقة وهذا

لفظ الزوج والحديث

وهذا أيضا في العرف والمحاورة كثير شايع وليس الوجه في إزالة القبح في الأمثلة مخصوصا بما ذكرناه فإن الوجه
المعتبر لإخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لا ينحصر في عدد ولا ينضبط في حد انتهى كلامه أعلى الله مقامه
أقول لم يكن القبح في بعض الوجوه المذكورة بأنها راجعة إلى التشبيه والاستعارة والمقصود إثبات جواز
التخصيص بالأكثر فتدبر وما ذكره نجم الأئمة في توجيه إنشاء الأكثر جيد في غاية المتانة وهو من المتوقفين
في السند الآن ولهذا أجاد السيد المحقق صدر الدين رحمه الله في شرح الوافية وأشاد العدل هو
الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال فإن كان فهو المسقط للدعوى وإلا فيشترط
تصحيح وقت العمل للحاكم انتهى ومقتضى التوقف فيما إذا وجد في كلام الفصيح ما يكون تخصيصا بالأكثر
يجب القطع إما هو النفي بالقبول وعدم الإنكار وصرفه عن ظاهره وحمله على خلاف ظاهره استنادا
إلى عدم جواز التخصيص بالأكثر والقطع أن الكلام الذي يكون فيه التخصيص بالأكثر يجب القطع بكثير
جدا في الكتاب والسنة ظاهرا فإن قلت فإذا صح بالاستقباح والاستهجان قلت إن استقباح
التخصيص بالأكثر واستهجانه إنما يكون مسلما فيما كان المتكلم والمخاطب كلهما إلى جميع أفراد العام
وأما إذا لم يكن المتكلم أو المخاطب ملتفتا إليه فقد يكون التخصيص بالأكثر مستقبحا ومستهجنا كما في
قوله تعالى أوفوا بالعقود فإن العقود التي لا يكون الوفاء بها واجبا أكثر مما كان الوفاء به واجبا فيه تخصيص
بالأكثر إلا أن الأفراد التي لا يكون الوفاء بها واجبا إنما يكون عليها أفراد فيه لم يكن التفات المخاطب
إليها ومن تلك الجهة لا يكون التخصيص الذي فيه مستقبحا ومستهجنا نعم ويمكن أن يقال إن من ذلك
القبيل قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى بأن الأمر فيه على معناه الحقيقي ويمكن أن يقال في الآية الأولى
إن العقود جمع محلى باللام والجمع المحلى باللام قد يراد به الجنس دون الاستغراق وإن اللام فيه
للعهد الخارجي دون الاستغراق ولا يلزم على شيء منهما التخصيص بالأكثر إلا التخصيص في العموم
وعلى التقديرين ليس العقود عاما ويجري الاحتمال الآخر في الآية الأخيرة أيضا فإن قلت كما لا يجوز
تخصيص العام بالأكثر كذلك لا يجوز الحكم على الجنس مع خروج أكثر أفراده عن الحكم قلت إن ممنوع نعم

اشكال قد اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة على تقدير حجيته بعد اتفاقهم على
جواز تخصيصه بمفهوم الموافقة كما في القوانين المحكي فجوزه قوم وهو الاكثر ومنعه الاقلون واختير
المجوزون بانه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واختير المانعون بان
الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وحجية
الاقوى ظاهرة وليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم فلا يصلح لمعارضته فلا يجب
حمله عليه واجيب بمنع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا تقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات
الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات والتحقيق فيها ان ترجيح احد القولين على الاخر يستند الى تقديم
مقدمتين الاولى انهم قد اختلفوا في ان المفهوم هل هو مدلول بالدلالة اللفظية او العقلية كما عرفت
سابقا وعلى الاول اما مدلول بالدلالة الالتزامية او التضمنية لا سبيل الى المطابقية بل ولا التضمنية
ايضا والدلالة العقلية لا تختلف قوة وضعفا لانها انما تكون انتقالا من الملزوم الى اللازم ولو بواسطة
نعم قد لا يتحقق الانتقال لعدم العلم باللزوم وهو لا يوجب ضعف الدلالة كما ان مع عدم العلم
بالوضع الذي يكون من اسباب الدلالة لا يتحقق الانتقال في الدلالة الوضعية وهو لا يصير الدلالة
الوضعية التي من اقسامها المنطوق ضعيفة الا ان بقي اقسام ان المعتبر في الدلالة العقلية اللزوم
لا انه يكفي اللزوم في الجملة عندنا وعلى هذا تختلف اللزوم فان بيانه على العلة وبراهينه متفاوتة
وانه تختلف اللزوم بسبب الاختلاف في مراتب الظن به الى ان ينتهي الى العلم والجزم به فتم
وكذا النص كيف وهو من اقسام المنطوق وهو قوي الدلالة ومع تحقق فهم الجزء لا يتحقق فهم
الكل لان الكل مسبوق بالجزء فتم لا يقال ان الانتقال من الملزوم الى ما هو لازم بلا واسطة اقوى من
الانتقال منه الى ما هو لازم بواسطة وكذا الانتقال من الكل الى الجزء اقوى من الانتقال منه الى
جزء الجزء لان الواسطة لا تقتضي ضعف الدلالة نعم انما تقتضي التاخر بالذات وهو لا يوجب الضعف

وعلى هذا لا يكون دلالة المطابقة اقوى من التضمن ولعل مظهر ما قررنا حال الدلالة الاقترانية ثم ان
منع اختلاف الدلالة بحسب الضعف والقوة لا يوجب منع كون الدلالة مشكلا بالمرة لان جهة التشكيك
غير منحصرة فان قلت ان المراد من ضعف الدلالة وقوتها انما هو بالنسبة الى المراد الموضوع له
واجزائه ولوازمه ولا شك ان دلالة بعض الالفاظ على بعض المرادات اقوى من دلالة بعضها
عليه مثلا اذا كان اللفظ مع قرينة واحدة كان اضعف دلالة مما كان مع قرينتين وكذا ما يكون
معه قرينة واظهر اقوى دلالة مما يكون مع قرينة حقيقية بمعنى ان الظن بالمراد في الاول اقوى
منه في الثاني ومما يشهد بذلك تضعيفهم العام باحتمال التخصيص فانه انما هو بالنسبة الى
المراد قلت فيه اولا انه لا يناسب قولهم ان المنطوق اقوى من المفهوم حيث يظهر منه ان المنطوق
من حيث انه منطوق اقوى من المفهوم من حيث هو مفهوم الا ان يحمل كلامهم على انه مضطرب
وثانيا انا نمنع ضعف المفهوم بالنسبة الى المنطوق الذي يكون مدلول العام بل نقول ان العام
اضعف دلالة بالنسبة الى المفهوم بشيوع التخصيص وفيه ان شيوع التخصيص لا يوجب حمل
العام بلا قرينة التخصيص كما هو المفروض عليه كيف وهو يوجب الحمل على الغلط ثم فان
ان المراد ان حجية المنطوق لما كانت وافية وحجية المفهوم خالية فيه فهو ضعيف بالنسبة اليه
قلت ان جرى في الخلاف لا يقتضي الضعف اذ من الجائز ان يكون القائل بحجية المفهوم اثبتها
بدليل قطعي او بدليل يفيد الظن القوي فلا بد من التفصيل بان المفهوم انما يكون ضعيفا اذا
لم يكن الدليل على حجيته في مرتبة دليل حجية المنطوق والا فربما يكون المنطوق ضعيفا كما اذا
كان طريق الاجماع على وضعه الاجتهاد او قول من لا يفيد قوله الا ظنا ما هذا مع ان الظاهر
في النظر ان الخلاف لا يوجب الضعف الموجب لعدم المقاومة مطلقا ثم الثانية اذ من الاصول
المقررة عند الاصوليين فيما اذا تعارض الدليلان وكانا متنافيين ان الاصل اعمال الدليلين
وقد يعبرون عنه بالجمع بين الدليلين وكانه اجماعي وقد نقل عن ابن حمزة في غاية الطرق

ان عليه اجماع علمائنا ويقتضي به ان الاصل حمل احد الدليلين على الاخر بالتخصيص او التقييد
او غيرهما من انواع المجاز حتى لا يلزم طرح احدهما بالمرة وذلك لان الحمل على المجاز اعمال له ايضا في
الجملة واعتراف والتزام باستعمال الشارع ان من كان قائما مقامه وتمسك به في الجملة وان كان عرفا
مرفوعا عن ظاهره وطرحا له في الجملة ايضا بخلاف ما اذا لم يحمل على المجاز به فانه يلزم الطرح بالمرة
وعدم التمسك به بالكلية الا اذا كانا متساويين وقلنا في صورة التساوي بالتخيير فان فيه ايضا
نوع من الاعمال اول مرة وان شئت اظهار الثمرة فانظر الى قول المولى لعبده اعط من في المدرسة
وقوله لا تعط زيدا مثلا فانه ان حملت الاول على الثاني وجعلته حاكما عليه يلزم العمل بموجب
اعطاء غير زيد بخلاف ما اذا طرحته فانه انما يلزم التزام مرة اعطاء زيد خاصة ومنه يظهر ضعف
ما قيل في الاعتراض على صاحب كم ره حيث قال ان الجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما وان
الدليلين المتساويين هما العام بالنسبة الى ذلك الخاص والمفهوم بالنسبة الى تمام معناه والجمع
الذي اختاره الغاء لاحدهما بالضرورة والتساوي هو لا هو العام في الجملة والعام بالنسبة الى مدلوله في الجملة
لم يكن كافا ولا معارضا للمفهوم ثم قال بعد ذلك نحن نصه وقد عرفت ان الجمع بينهما انما يكون بالغاء
احدهما لا بالعمل بهما والعمل بان الكلام المشتمل على العام معمول به في الجملة بخلاف المفهوم ظاهر الفساد
فان الكلام المشتمل على المفهوم ايضا معمول به في الجملة والفائت من كلامهما بعض مدلوله وذلك لان
المراد بالاعمال في الجملة والدليل عليه انهم يقولون به ايضا في تعارض العام والخاص الذي ليس من المفاهيم
بل يكون منطوقا ثم قال المعترض ولو تم هذا الكلام لتوجه التخصيص على تقدير قوة العام ايضا اذ الجمع بين
الدليلين الاضعف والاقوى اولى من الغاء احدهما وهذا يجمع بين الى وابين الصحيحين وان كان
احدهما اصح سندا او مستندا باحق سليما وكذا الابين وان كان احدهما اظهر دلالة من الاخر الى غير ذلك
انتهى كلامه ثم قال ان العام والدليلين يقدمون احدهما على الاخر ويعملون فيه
بالمرجحات المنصوصة وغيرها واذا تعذر الترجيح يسقطان ويتمسكون بالاصل او يقولون بالتخيير او

التوقف مع التعذر

التوقف على اختلاف الاراء ولعل الاوسط اوسط الاقوال لان فيه اعمالا في الجملة والجمع بين اصالة الجمع و
الرجوع الى المرجح المؤدي الى الطرح صحيحة ظاهرا فان قلت ان المراد انه اذا امكن حمل احدهما على المعنى
المجازي بالتقييد او التخصيص او غيرهما او كلاهما حتى لا يلزم طرح احدهما بالمرة بنحو الاولى والاسبق بل الاولى
والاوجب واذا تعذر ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجح من المنصوص وغيرها قلت فيه انه تقييد
للاخبار الواردة في العلاج بدليل فان فيها الامر بترك ما خالف الكتاب وما وافق العامة ومن الجائز
ان يكون الخاص موافقا للعامة او مخالفا للكتاب فعلى قاعدة الجمع يجب حمل العام على الخاص وعلى
قاعدة الترجيح يجب طرح الخاص وانضمامها الامر بالتمسك بما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ومن الجائز ان يكون الحاكم بالعلم اعدل وافقه واصدق حديثا فعلى قاعدة
الجمع يلزم حمل العام على الخاص وعلى قاعدة الترجيح يلزم طرح الخاص الى غير ذلك مثل ان يكون العام
مشهورا والخاص غير مشهور وهكذا وان قلت ان الجمع انما هو بعد العجز عن الترجيح واذا انعقد الجمع
ايضا فالتوقف او التخيير او التمسك بالاصل قلت لما كان الجمع مقتضيا لالتزام الطرح في الجملة في احد
الدليلين او كلاهما واذا كان في احدهما لا بد من الترجيح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فاذا تحقق الترجيح
فهو مقدم على الجمع كما قررت ويمكن ان يقال في دفعه ان ذلك الترجيح غير الترجيح المستلزم للطرح بالكلية
بل هو ما يقتضيه الجمع وما هو المقدم على الجمع انما هو ذلك وذلك اذا سلمنا اقتضاء الجمع الترجيح ولا
نسلم انه اذا تعارض المطلق والمقيد او العام والخاص ولا يمكن الترجيح بالمرجحات المنصوصة ولا
بغيرها فيحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص لمقتضى العرف والعادة به من غير حاجة الى تجشم
ترجيح الخاص كما ان الحكم حاكم على المتشابه والمبين على المجمل بمقتضى العرف والعادة وما قررنا يظهر
ضعف ما قاله المعترض وهذا هو الكلام الموعود وما استشهد به ليس بحجة ويمكن حمله على ان مراده
من ارتكب ذلك انما هو الجمع الذي عهد الشيخ في الاستبصار لرفع التعارض والمنافاة بين
الاخبار لا لان يبني عليه العمل او انه بنى عليه عملا هو الاصح وانما عرف اليه عجزا لا صحة لئلا يلزم

المنطوق

الطرح مع وجود محل صحيح دون العكس اي اذا لم يعد الظهرية الاية من المرجحات التي يجب التقديم
فح اذا تعارض دلالة المفهوم الذي يساوي المنطوق في حسب الصدور بحيث لا يترجح المنطوق
عليه بالمرجح المنصوص وغيرها اي تخصيص المنطوق سواء كان بالدلالة العقلية او اللفظية وذلك
لانه اهمال الدليلين والجمع بينهما في الجملة وهو مقدم على الطرح بالمرة كما ذكرنا في المقدمة الثانية ولانه
اذا قال السيد لعبده اكرم اهل المدرسة ثم قال اكرم اهل المدرسة ان كانوا متعلمين يفهم منه انه لا يجب
اكرامهم اذا لم يتعلموا ولا يتوهم احد من اهل اللغة والعرف ان ذلك المفهوم ضعيف لا يقاوم المنطوق
فلا يخصص به ويجب حمله على ظاهره كما هو بين فان قلت ذلك مسلم فيما اذا كان دلالة كل من المنطوق
والمفهوم معلومًا او مظنونًا بحيث لا يختلف الظنان قوة وضعفًا وكذا صدور كل منهما عن المولى معلومًا
او مظنونًا بحيث لا يختلف الظنان واما اذا دلالة احدهما علمًا والاخر ظنًا او كان ظن المنطوق اقوى
من ظن المفهوم او كان صدور المنطوق علمًا وصدور المفهوم ظنًا او كان ظن المنطوق اقوى
من المفهوم فلا نسلم ذلك وهو النزاع من بين الاخير قلت اما قلنا او لا بان التخصيص فيما يكون
المنطوق والمفهوم متساويين في الصدور واما في صورة الاختلاف بحسب ظهور الدلالة وخفائها
فقد مر البحث فيها والتفصيل في المقدمة الاولى وما قررنا يظهر ضعف ما قيل ان الاظهر التفصيل
لمراتب الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار المواد وانتفاء البواعث على التقييد سوى المفهوم فيخصص
العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو له بخلاف ما هو اضعف منه **اصل** قد اختلفوا فيما
اذا عقب الاستثناء جملة مستقلة وصح رجوعه الى كل واحد منها على اقوال فمنهم من قال انه ظاهر
في رجوعه الى الجميع وينسب الى الشافعي واستقواه الشيخ في العدة ومنهم من قال انه ظاهر
في رجوعه الى الاخير وينسب الى ابي حنيفة ومنهم من قال انه مشترك لفظًا بين الاخير والجميع
وينسب الى علم الهدى ومنه يظهر ان المذهبين المتقدمين انه حقيقة في الرجوع الى الجميع وانه
حقيقة في الرجوع الى الاخير فيها الاقوال الثلثة على ثبوت الوضع للهيئة التركيبية ومنهم من

توقف وينسب الى القاضي والغزالي وقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب من الاولى بان تخلفا
نوعا بان يكون احدهما استثناء من فعلية او احدهما اسمية والاخر خبرية كانه القذف وهي قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا سواء اتحدت القضية كالاية او اختلفت كقولك اكرم رجالا
والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او تحدا نوعًا ويختلفا اسمًا وحكمًا مثل اطعم ربيعة
اكرم مضرا الا الجهال او يختلفا في الاسم خاصة او في الحكم خاصة مثل اطعم ربيعة واطعم مضرا الا
الجهال واطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الجهال فهو راجع الى الاخيرة وان لم يظهر الاضراب من الاولى
بان يتحد احد الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضرا
الا الطوال واسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فهو راجع الى الجميع لانهما كالجملة الواحدة
وهو منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة ايضًا واختاره فخر الدين الرازي والعلامة
قيل انه يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الاخيرين وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج
عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها وفيه ان غاية ما فيه ان الاضراب عن الاولى بدلالة الوجوه
المذكورة قرينة الرجوع الى الثانية والا عدم الاضراب عنها قرينة الرجوع الى الجميع فلا يدل عليه
ولو سلم فهو يدل على انه ليس صريحا لكون كل منهما قرينة حتى تتعارض فيها ويمكن ان يقال ان مراد هم ان
الهيئة المتحققة في المواد التي قارنها بالاضراب عن الاولى موضوعة للاخراج عن الثانية والهيئة
المتحققة في الصورتين اللتين قارنها بعدم الاضراب عن الاولى موضوعة للاخراج عن الجميع
وهو قول بكون الاستثناء من الجميع حقيقة وكذا من الاخيرة ولكن لا بطريق الاشتراك اللفظي
ولا المعنوي ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ان اختيار دلالة الاضراب عن الاولى على رجوعه الى الاخير على
دلالته على رجوعه الى الجميع انما هو بامر خارج عن الوضع كما يظهر من تقرير وجه الدلالة والا فلا مرجح
وقال صاحب المعالم انه حقيقة في كل منهما ولكن لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا المعنوي ولا بذلك

الطريق الذي مررناه بعد تمهيد مقدمة وحاصلها ان الوضع اما خاص والموضوع له كذلك واما ان
الوضع عام والموضوع له كذلك كما في المشتقات والجوامد الكلية كالانسان وفرس واما ان الوضع
عام والموضوع له خاص كما في الضمائر واسماء الاشارة والموصولات والحروف والافعال بالنسبة الى وضعها
للنسبة الى الفاعل والمركبات التامة وغيرها وهي بمذهبه على ان وضع ادوات الاستثناء سواء كانت
حرفا او فعلا كخلا وعدا وحاشا او اسما كغير وسوى للاخراج لما كان عاما فهي حقيقة في الاخراج
من الاخير وفي الاخراج من الجميع ثم قال وان زعم امكان عود الاستثناء الى كل واحد فتقتضي صلاحية
الاستثناء لكل وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا بالوضع العام ومنها كونه من الالفاظ المشتركة و
لم يذكر من الامور المصححة غيرهما وفيه اولا ان في ما قاله العموم من ان وضع الحروف عام والموضوع له
خاص وكذا في الفعل بالنسبة الى وضعه للنسبة انه قد حقق في محله ان المعاني الحرفية لا تتصف
بالكلية والجزئية فكيف يقال فيها ان الموضوع له خاص ولا يدفع الجواب ان المراد بالعموم
الخصوص في حق من وضع الحرف والمعنى هو العموم والخصوص باصطلاح الاصوليين لان ما يقتضي
عدم الاتصاف بالكلية والجزئية هو مقتضى لعدم اتصافه بالعموم والخصوص باصطلاح الاصوليين
ايضا وان معنى الحرف معنى الى لا يتصور الى في نفس ذي الالة فكيف يتصور الواضع مستقلا
ويضع له اللفظ فيتوجه القول بانه غير موضوع للمعنى كما قاله بعض الاجلة من مشايخنا
نراه بل هو موضوع بوضع مرغوب فيها الدعوى الخاصة كما يتوجه ذلك في اسماء الاشارة والضمائر
لان المعتبر في الدلالة الوضعية ان يكون المعنى مختصا قبل الاستعمال ويستعمل اللفظ فيه للدلالة
عليه وهو مفقود في اسماء الاشارة لانهم قالوا ان هذا موضوع للمشار اليه وهذا المعنى لا يتحقق
له قبل استعمال هذا فان المتحقق قبله انما هو ذات المشار اليه من دون الوصف وهو ليس بمعنى
هذا بل المعنى على ما قالوا انما هو المشار اليه وذلك المعنى انما يتحقق ويوجد بعد استعمال لفظ
هذا وليس لنا في الالفاظ الموضوعة ما يكون تحقق معناه ووجوده بعد استعماله الا ان يجعل كلام

على المستشهد

على المستشهد بقال ان المعنى انما هو ذات المشار اليه وانما اعتبروا عنه الموضوع له بالمشار اليه لمقارنته
للاشارة الحسية على المستشهد فايضا اولا وثانيا ان تمهيد المقدمة لبيان ان الوضع في ادوات الاستثناء عام
لا يفيد مدعاه لانه لا يأتي عن كلام من قال انه حقيقة في الرجوع الى الاخير لانه يقول انها موضوعة لجزئيات
الاخراج من الاخير وكذا كلام من قال انه حقيقة في الرجوع الى كل واحد وثالثا انه قد ان الوضع
والموضوع له في المشتقات عاما ان فلا يصح القول بان الاستثناء بالادوات المشتركة حقيقة في حقيقة
الاخراج الا ان يقال ان استعمال العام في الخاص مجاز حقيقة وليس كذلك ورابعا ان المراد برجوع
الاستثناء الى الجميع لما كان الرجوع الى كل واحد واحدا كما اعترف هو به فصحة استعماله في الجميع بطريق الحقيقة على
مذهبه انما يكون مبنيا على جواز استعمال المفرد في اكثر من معنى على سبيل الحقيقة وهو منكر له كما
يظهر من مسئلة صحة استعمال المشترك في اكثر من معنى فكيف يتوجه هنا والذي يقوى عندي على ما
اختاره في العام المخصص من انه حقيقة فيما بقي من وضع الهيئة التركيبية لما بقي ما ذهب اليه ابو حنيفة
من ان المخصص انما هو الاخير ولكن بعد تمهيد مقدمة وهي ان الاستثناء اذا تعقب الجمل المتعددة
وكان المراد تخصيص الجميع كان تخصيص ما عدا الاخير بتقدير استثناء اخر مثل المذكور لا بنفس
المذكور وكذا الحال في غيره من القرائن لان القيد الواحد لا يتعلق بالمتعدد سيما في غير الاستثناء
من الحال والظرف والصفة وغيرها فانه اذا تعلق الحال مثلا بالمتعدد يلزم تواردها العوامل المتعددة
على معمول واحد وقد ذكروا ما يوجب مع الاحتياج الى انكاره بل كفينا عدم ثبوته لكونه توقيفيا
كالوضع وهو اولى واظهر بما اختاره شيخنا الاعظم اعلى الله مقامه من الوجه الاعتبارية المقتضية
الى التجوز في بعض الاجزاء الهيئة التركيبية واذا قرر ذلك فنقول ان العام الاخير مع الاستثناء
موضوع لما بقي وتخصيص ما عداه موقوف على دلالة القرينة على تقدير الاستثناء فيه فما لم تدل قرينة
على تقديره فيه فيكون اللفظ محمولا على ظاهره وهكذا يقول في غير الاستثناء من المخصصات والقيود
كالحال والظرف وغيرهما وليس الاستثناء قرينة لتقديره فيما عداه والا لم يصح معه اراده الرجوع

الى خصوص الاخير وقد اتفقوا على صحته وما اخترناه موافق للمشهور كما قاله بعض مشايخنا العظام طاب
ثراه في فوائده حيث قال المستثنى اذا وقع عقيب الجمل المتعددة وكذا الخاص والمخصص عقيب عمومات
متعددة وكذا القيد عقيب اطلاقات متعددة ويكون كل واحد مما ذكر صالحا للرجوع الى الجميع كما هو شأن
الرجوع الى خصوص الاخيرة ولا قرينة معينة فالاخير مخصص وعقيد اجماعا ومن ما لخصوص الفهم
كك قطعا واما تقدم فالمشهور عدم الرجوع لاصالة بقائه على الحقيقة فالاطلاقات والعموم لا يثبت
خلافه وباحتمال الرجوع لا يثبت انتهى كلامه اعلى الله مقامه وما اخترناه من تخصيص الاخيرة وابقاء
ما عداه على ظاهره من العموم موافق لما اختاره شيخنا ايده الله تعالى الا انه زاد بعد تمهيد مقدمات كل
استثناء فيه مستثنى منه واحد لا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدها
فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنيه الحقيقي
والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فرد من المهية بالنكرة المفردة على سبيل البدل ولو
فرض ارادة الاجزاء الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الاعداد
او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا مصير اليه الا بدليل ولما كان الذهب مرجحا للاخيرة
فيرجعه اليها من جهة الدفرد من ارادة الاستثناء لا من انه مخصوص بالاخيرة ولا يحكم بالخروج في غيرها
لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل انتهى كلامه اعلى الله مقامه وما اختاره صاحب الحدائق حيث
قال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصاص
والاقتصاص الحسب وضعه لكل من التقديرين الامرين ولم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
فكان تعلقه بالاخيرة متحققا لازما على كلا التقديرين وصح التمسك في صحة انتفاء التعلق بالثاني
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء انتهى كلامه اعلى
الله مقامه ثم ما استدل به على رجوعه الى الاخير انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اخرج من كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يخرج كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد

الاجزاء

ويظهر العلة ظهور ما ذكره

العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وفرق بينه وبين ما يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد واورد عليه اما الاخير فلا بالاختيار وقوله لو لا الاختيار لكان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ممنوع وانما يلزم ذلك لو قلنا ان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع
ثم لا يجوز ان يكون العامل فيه الاقتضاء معنى الاستثناء به ولكن هنا نائبة عن المستثنى كما قاله المبرد
والزجاج او ان المقدر بعدها مقدر الخبر كما يقوله الكسائي او لا لكونها مركبة من ان ولا
العاطفة كما يقوله الفراء او المستثنى المقدر ويكون الاولية عليه كما يقوله بعضهم او بالمستثنى منه
بواسطة كما قاله ابن الحاجب في شرح المفصل لهما ولكن يقول الشارح في كلام سيبويه انه
مورد من نص الكسائي على الجواز وقد نص الفراء في باب التنازع بالتشريك ووافقه بعض محققي
المتاخرين سند لا معلل باصالة الجواز وانتفاء المانع سواء توهم تردد المؤثرين على اثر واحد
وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات ويدل على جوازه من حيث اللغة
انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متغايرين فهذا حكم ثابت ولا يجوز خلوهما عن الضمير
اتفاقا فهي اما في كل واحد منهما ضمير واحد في احدهما معينة دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك
والاول باطل لانه يقتضي كون كل منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين والثاني
يستلزم انتفاء الجزئية عن الحالي من الضمير ويستقل ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض
والثالث هو المطلوب ثم ابدى بنحو سيبويه قام زيد وذهب عمرو الطريقان والعامل في الصفة
هو العامل في الموصوف او اقتضاء اقول قياس العامل على العلل الشرعية والحكم عليه بانه
علامة ومعرف فاسد لان العلامة ترشد الجاهل بذي العلامة كالدخان الذي يرشد الى
وجود النار والعلل العامل الذي يأتي به المتكلم لا يصح ان يرشد الى الاثر الذي في
المحل والا لم لو كان علامة فالمؤثر فيه ماذا وكما شيء سواء نعم لو قال انه مؤثر ولا علامة لعله
لكان له وجه فانه جرت عادة العرب ان يقرأ الاسم الفاعل مثلا بالرفع والاسم المفعول بالنصب

ولا يبعد عدم الفرق بين هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا
فالف ما نقل عنه من الفرق بين العطف والعطف ان يقال
هذا الحكم انما يتم اذا تم ما ذكر من الدليل وهو ان سيبويه نقل عن العرب
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف

والاسم المضاف اليه بالجر لو كان العامل مؤثرا لما جاز التخالف ولبس كك فان المتكلم لو قال في جاءني
زيد الكان جائزا قطعا وان قلت ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فممنوع لو اراد بالضمير الفاعل
كيف وقد غلب على الحال والخاص الاسمية وما غلب عليه الاسمية لا يقتضي الفاعل المقتضي للعامل
وان اراد به الضمير الرابط فهو لا يقتضي العامل الا حرف وان العامل في الظرفين انما هو قام وذهب
بالاشتراك لا على سبيل الاستقلال لان العامل هو ما به يتقوم المعنى المقتضي والمقتضي انما هو قام
وذهب معا فان قام انما يقتضي الصفة المقدرة وكذا ذهب ثم **فائدة** قال في العدة اذا ورد
لفظ عام وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه لا يجب ان يحمل لفظ العام على مثل ذلك
الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه وان ذكر بعده شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو
قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان ذلك عام في الطلاق في المطلقات
ثم قال بعد ذلك لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وذلك تخصيص الرجعي ولا يجب من ذلك
حمل الاية عليه ومثل قوله ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال بعد ذلك الا ان
يعفون فكان اول الاية في جميع النساء وان كان جواز العفو مخصوصا بمن يملك امر نفسها
ويصح عفوها دون لا يصح ذلك منه ولا يجب تخصيص اول الاية بمن يملك ان كان عاما في سائر
النساء وكذا اذا ذكرت جملة عامة وعطف عليها جملة خاصة به لا يجب من ذلك حمل الاولى
عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها والثانية على بعضها وذلك نحو قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وذلك تخصيص الرجعيات
ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليه بل كان عاما فيهن وفي غيرهن ومثل ذلك قوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض من نسائكم كان ذلك عاما في جميعهن ثم قال واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وذلك نظائر كثيرة انتهى وعبر العنوان في المختصر الحاجبي
العام والقوانين المحكمة حيث قالوا اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله لم يقتضر

في جاءني زيد

لم يقتضر

انه تخصيص وقيل لا وقيل بالوقف من القائلين بالتخصيص امام الحرمين وابو الحسين البصري والعلامة في النهاية
والمحقق الاردبيلي وهو الاظهر عندي ومن القائلين بالعدم الشيخ في العدة والسيد عميد الدين شيخنا
ايده الله تعالى والحاجبي والعضدي ومن القائلين بالوقف المرتضى رضي الله عنه والمحقق والعلامة في التهذيب
وصاحب المعالم وبيان الذي يستند الى تمهيد مقدمات الاولى انه اذا رجع الضمير فهل يرجع الى لفظ المرجع
او الى معناه الظاهر الثاني ان وضع العام للجزئيات من المعاني دون الالفاظ كما هو الغالب
في الوضع اللغوي لعدم الفائدة في الوضع اللفظي حتى ينتقل منه الى المعنى كما قيل في اسم الفعل واسم المصدر
بل السبب ذلك ان يكون المضروب في جاءني زيد ضربته هو لفظ زيد ولو الزمنا الوضع للفظ فهو
انما وضع اللفظ الدال على المعنى من حيث هو دال لا اللفظ المجرد من غير اعتبار الدلالة الثانية انه
لا يخصص الضمير لانه انما يرجع الى المعنى كما قررنا ولو قلنا بالتخصيص فيه لا بد من القول بانه يرجع الى المعنى
العام ثم يراد به الخاص وهو كما ترى فانه لا داعي الى التزام ذلك اذ لجاز القول بانه يرجع الى الخاص
ولا سيما اذا قلنا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة الثالثة انه يجوز التجوز في الضمير لا الظاهر العدم
لانه على ما قررنا يرجع الى المعنى المراد دون ذلك المعنى ولا يصدق عليه حد المجاز اصلا بل
يصدق عليه انه لفظ استعمل في ما وضع له ووجه بعضهم المجازية في الضمير بخلاف الظاهر فان الظاهر
ان يرجع الضمير الى اللفظ باعتبار تمام معناه فلو عاد الى بعض مدلوله كان على خلاف الظاهر واما
ذكر لفظ المجاز ثلثا كله بناء على ان العام الظاهر اذا اريد به الخصوص كان مجازا وفيه انه لا معنى
للمجازية الا ارادة خلاف ظاهر اللفظ وكانه هي كلامه على ان كلا المعنيين معناه الحقيقي الا ان احدهما
اغلب كما في الانسان بالنسبة الى ذي الرأس الواحد وبعضهم نفى المجازية فيه على انه يرجع الى
ما يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لا الى ما يراد به ما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له
فلو اريد بالظاهر معناه المجازي وبالضمير المعنى الحقيقي لذلك الظاهر كان الضمير حقيقة والظاهر
مجازا وان عكس كان الامر بالعكس وهو ممنوع وقيل وهذا احتمال اخر لا يخلو عن قوة وهو ان

ان يكون اضافة الضمير بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد به ما يراد بمرجعه فاذا اريد بالمرجع المعنى المجازي
ويا الضمير المعنى الحقيقي له كان الضمير مجازا ايضا وكذا يكون الضمير مجازا في عكسه والتحقيق ان مخالفة الضمير
للمرجع سبب لكونه مجازا على ما نص به كلامهم في هذا الموضع وغيره وهذه المخالفة يحتمل امرين احدهما
ان يراد به ما يخالف ما اريد بالمرجع وثانيهما ان يراد به مخالف ما وضع له المرجع انتهى وفيه نظر فانا نستخدم
ايضا اسم وحيد في حفظ في توجيه المجازية انه لما كان المجاز في وضع ضمير الغائب معهودية المرجع بين
المتكلم والمخاطب فلو ابدا استعمل في الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به معناه
الحقيقي او المعنى المجازي المقرون بالقرينة او بغير اللفظ من القرائن فلا اشكال في وروده على مقتضى
الوضع الاصلي واما اذا كان المرجع لفظا اريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على
معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذات اللفظ ما كان ظاهرا فيه وحصل العهد بينهما بكلمة
اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك
يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازم على تقدير تخصيص العام انتهى
كلامه مد ظله العالي وعلى القول بجواز المجاز لا بد من القول بانه من الاستعارة ثم الى انه ان استخدام
على تقدير ثبوته في اللغة فهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص لندوره حتى لم يتعرض له في الافتتاح ولا في شرحه
للعلامة الشيرازي مع انه قد تعرض فيه لكثير مما لم يتعرض له السكاكي وعلى التخصيص فان قلت ان الاستخدام
في العام اقبح من التخصيص قلت قد عرفت ان لا تخصيص الضمير ولو سلم فالتخصيص في الضمير اقل من التخصيص في العام
الظاهر اذا عرفت ذلك فنقول اذا رجع الضمير الى بعض مدلول العام فهو قرينة التخصيص وان منعته
نقول ان الضمير انما يرجع الى المعنى بحكم المقدمة الاولى واذا رجع اليه فانما يرجع الى بعض العام لا الى العام
حتى يلزم تخصيصه بحكم المقدمة الثانية واذا رجع اليه فهو حقيقة فيه ولا يلزم المجاز وقد عرفت في المقدمة
الثالثة انه لا يجوز المجاز في البعض وعلى هذا فنقول ان تخصيص الظاهر ادنى من تخصيص الضمير بحكم المقدمة
الرابعة فيتامل في المقام فان في كلامهم فيه اختلافا واضطرابا خاتمة هل المتوقف يتوقف في الحكم بالنسبة

الى البعض الذي

الى البعض الذي يحتمل خروجه عن العام ويرجع الى ما يقتضيه الاصل ام لا بل يحكم فيه بالحكم المذكور نظرا الى ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عنه باحتمال ارادة المجاز وهو هو نظير ما سبق من التوقف في
الرجوع الى الاخير والرجوع الى الجميع الظاهر الرجوع الى ما يقتضيه الاصل الا ان يبقى الى التمسك
انما في تحصيل الظن بارادة الحقيقة باصالة عدم القرينة الصارفة لا بفعلية ارادة الحقيقة بالنسبة الى الا
المجاز وفي ما نحن فيه لا يجري ذلك الاصل فان عود الضمير الى البعض وقع اما وقع الخلاف في انه قرينة
الظاهر من ظاهره ام لا وانه ليس نظير التساوي فان التوقف في موضع الاستثناء بخلاف التوقف
هناك فانه للتوقف في تعيين المراد ثم **اصل** قد اختلف الاصوليون في جواز ان يعمل الشارع
بخبر الواحد العادي عن القرينة العقلية اماره ودليلا للحكم الشرعي الفرعي فقد جوزه اكثر الاصحاب
وفي العام بعد اختيار الجواز لا يعرف في ذلك من الاصحاب خالفا سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة
ويظهر من الفخر الجباني انه اجماعي لانه قال يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا اجماعا واما الكوني ابن قبة
وجماعة من اهل الخلاف منهم الجباني وجماعة من المتكلمين واحتجوا بوجهين احدهما انه اقدام على ما لا
يامن من كونه فسادا وقبحا والثاني وهو راجع الى الاول انه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال
وهو انما يتجه على طريقة المخطئة واما على طريقة المصوبة فهو فيه لندوره وانه لا يتعين له في الافتتاح ولا في شرحه
العلامة الشيرازي مع انه قد تعرض فيه لكثير مما لم يتعرض له السكاكي وعلى التخصيص فان قلت ان الاستخدام
في العام اقبح من التخصيص قلت قد عرفت ان لا تخصيص الضمير ولو سلم فالتخصيص في الضمير اقل من التخصيص في العام
الظاهر اذا عرفت ذلك فنقول اذا رجع الضمير الى بعض مدلول العام فهو قرينة التخصيص وان منعته
نقول ان الضمير انما يرجع الى المعنى بحكم المقدمة الاولى واذا رجع اليه فانما يرجع الى بعض العام لا الى العام
حتى يلزم تخصيصه بحكم المقدمة الثانية واذا رجع اليه فهو حقيقة فيه ولا يلزم المجاز وقد عرفت في المقدمة
الثالثة انه لا يجوز المجاز في البعض وعلى هذا فنقول ان تخصيص الظاهر ادنى من تخصيص الضمير بحكم المقدمة
الرابعة فيتامل في المقام فان في كلامهم فيه اختلافا واضطرابا خاتمة هل المتوقف يتوقف في الحكم بالنسبة

المخطئين عبادا برد مجتهدين للصوب من انه يكون دفعها على قاعدة الحسن والقبح الذاتيين كما هو الحق بما عند
في معنى الخطأ والصواب بان المراد بالصواب ما فيه جهة الحسن الذاتي وان لم يتعلق به الحكم والخطأ ما لا
فيختار ان الحكم ليس متعلقا بالصواب بالنسبة الى من ظن خلافه كونه صوابا بمعنى ان فيه جهة الحسن الذاتي
وانما يتعلق بما ظن باعتبار حسنه الفعلي وهو كونه متعلقا للظن فلو تعلق الظن بالصواب لجمع الحسنان
يكون له ثوابان والا ثواب واحد انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه يأبى عنه استدلاله الاخير بما في الخطبة
واما ثانيا فلان الحسن الفعلي لا يقاوم القبح الذاتي فكيف يقدم عليه وثالثا فلانه لا يتجه على مذهب المتكلمين
للحسن والقبح الذاتيين ثم وبيان التوجيه يستدعي تقديم مقدمة وهي ان خطاب الله تعالى المتعلق
بفعل المكلف يجيء على الاقتضاء او التخيير اعني امره ونهيه ثم تارة يكون بالمواجهة والمشافهة كما هو
لبعض الملائكة والثقلين لموسى على نبينا وعليه السلام ولنبينا صلى الله عليه وآله في المعراج وتارة بالواسطة وهي مختلفة
اما اللوح او اسرافيل او جبرئيل عليهما السلام واما البشر وهو اصناف فقد يكون نبيا وقد يكون وصيا
وقد يكون غيرهما من العلماء ومن يتبعهم فان قولهم بمنزلة قوله ثم واما العقل بسبيل الاستقلال
او بالملاحظة الى الكتاب او السنة فالحكم الشرعي الذي يكون عبارة عن خطاب الله المخصوص
او ما هو فرعه انما يتعلق بالمكلف اذا صار مخاطبا باحد الطرق المقررة وهو لا يتحقق الا اذا فهم مراده
ثم علم الوظائف وما لم يتحقق ذلك لم يتعلق به الحكم فمرده الى عبارة عن الخطاب المخصوص او ما اقتضاه
كما في الذكر او مدلوله كما في احد احتمالي تمهيد القواعد وهو عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير لتفهيمه
بالمواجهة والمشافهة وهو حقيقة الخطاب او بغيرها من الطرق المقررة فهو يقتضي وجود المخاطب وتوجيه
الكلام اليه قصدا الى تفهيمه فقيل التفهيم لا يكون مخاطبا اذا عرفت ذلك فالمراد بالخطأ والصواب
انه ثم لرسولنا صلى الله عليه وآله ونبيه عن ابن بطريق الوحي واصحابه الذين عنده ثم وهم ملتبسون
واعطاه ما يحتاج اليه امته الى يوم القيمة من التكاليف وهو اعطاء ومنه وخليفته وهو اعطاء خليفته
وهكذا لا يعني انه ثم خاطبهم به بل بمثابة الطيار الذي يرسل الى بعض اهل بلده فان اهل ذلك

البلد لا يكونون مخاطبين بمضمونه عند كتابته ولا عند ارساله ولا عند بلوغه بل اذا بلغ اليهم واطلعوا على
مضمونه ثم اذا بلغهم الطيار ونقل الى اهل هذا الطيار المسلك ارسله اليكم فتنشروه وتقرأوه وتعملوا
بمضمونه يصيرون مكلفين باخذه ونشره وقراءته بلسان الى سواء فان اخذوه ونشروه وقرؤه كانوا
ممتثلين له في ذلك التكليف واما التكليف المسلوب فيه فان فهموه كما هو المراد منه وعملوا بمضمونه
وان لم اذا لم يمنع منه مانع او قيل النشر والقراءة بالتحقيق كما اذا عرض مانع بمنعهم انهم اصابوا الاجتهاد
انهم اخطأوا لا يعني ان الملك اراد منهم غير ما فهموا انه تكليف الغافل وهو تكليف بالاجتهاد بل يعني
انهم فهموا من الكتابة او القصد غير ما اراده منها او ما هو مجوز ويكون رضاه فيه ومن هذا القبيل
المكاتيب التي يكتبها في الاوقات والوصايا لاعلام الذين يأتون في مستقبل الاعوام بما هو رضاه
فيه فان الواقف لا يريد بكتابة خطاب المعدومين وتوجيه كلامه نحوهم بل اعتبر بعد منه نصب
علامة كاشفة عما هو مجوز ورضاه فيه لا يعني انه اوجب عليهم ذلك الفعل في وقت ذلك
انه قد يقصر المضيف لاحتياجه المحمد ويجب ان يأكل ذا الشرف والعقيدة منهم مثل الجيد منها ولا يأكل
غيره من غير اعلام فلو اكل ذا الشرف والعقيدة ذلك الجيد من الاطعمة وغيره من غيره فذلك مطابق
لما اراده المضيف والا فهو مخالف لما اراده واجبه ومنه امر المسلك مثله يعني فلما ان باب
من عداه من الغلمان يصوم يوم الخميس مثلا فلو عرض لذلك الغلام ما يمنعه من الامر التبليغ بالصوم
وقد اطلع من عداه من الغلمان بان السيد قد امره بان يأمرهم بشيء ولكن لم يطلعوا على خصوص
مراد السيد ومقصوده فاذا اخطأوا عنه وظنوا شيئا فان كان موافقا له كان صوابا والا كان خطأ
فنحن المجتهدون المنهيون عن الوصول الى حقيقة سيدنا ومولانا الذي عنده ثم الطيار له خط الكتابة
والاحتمال التي وصل البنا وتدبر فيها وتفحص عما هو تكليف الشافعين للاطلاع على ما اراده الله
ثم من الكتاب والرسول والاوصياء من بعده عليهم السلام من الاجتهاد بالنسبة الى المشافهين
واتى المعتبر المراد فهو صواب وان لم يوجد خطأ فاذا قلنا ان هذه ثم حكمين ظاهرا ونفس الامر

معناه ذلك لانا نعلم ظاهرا فيه من انه تم كلفنا بتكليفين احدهما نفس الامر والثاني ظاهري لان
ذلك يستلزم تكليف الغافل وخروج الواجب عن الوجوب والحرام عن الحرمة واجتماع الحرمة والوجوب
وغيرها من المفاسد ثم ما نعلمه من الكتاب والاخبار اذا كان مخالفا للمراد هو خطاب الله تعالى
العقل بالملاحظة الى الكتاب او الاخبار المتعلق بتاديه بعباره اخرى انه يكون تكليف الله بالنسبة
الينا او لا بل يكون لنا تكليف في الواقع بل ولا في الظاهر في حق من المستند وانما نأخذ به بظن
انه التكليف وفرق بين القول بانه تكليف الله بالنسبة الينا وانا نأخذ به بظن انه التكليف
مثاله في الشاهد ان السيد يامر عبده بشيء آخر وهو يفهم خلافه فهل يكون مراد السيد منه ذلك
المفهوم المخالف لمراده من الخطاب او لا بل انما هو شيء آخر وانما رضي عنه لانه اخذ بما ظنه
مراد سيده لتحصيل رضاه ودخل في مقام امتثاله ولا يبعد اختيار الاول ولعله اجماعي فان بناء
كبرى القياس الذي يقيمه المجتهد على جواز العمل بما ادى اليه ظنه عليه فتم والمراد من المستند اعني
جواز التعبد بخبر الواحد انهم ذلك فان معنى التعبد ان يريد الله تعالى منا ما اداه خبر الواحد
لكن يشكل فيما كان للحس والفهم ذاتيين فان الذاتي لا يتخلف الا ان يقال ان الخطائية غير مضر
فتم واحتمل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد الاحتمال الثاني حيث قال بعد تعريف الحكم الشرعي
وتفصيله وليراجع اذا تقرر ذلك فمن فروع كون الحكم الشرعي لا بد من تعلقه بافعال المكلفين ان وطء
الشبهة الفاعل بالفاعل وهي ما اذا وطأ اجنبية ظانا انها زوجته مثلا هل يوصف بالحل او الحرمة
وان انتفى عنه الاثم او لا يوصف بشيء منهما فالازم من القاعدة الثالث لان الساهي ليس
مكلفا وانما البدل بعضهم المكلفين بالعباد ولبعد مثل ذلك التفاتا الى تعلق الحكم الشرعي
بكثير من غير المكلفين كضمان الصبي ما يتلفه من الاموال او حمله على البهائم والاشهر اعتبار
القيد وحمل المكلف بذلك هو الولي وعلى هذا يتفرع جواز وصف فعل الساهي المجنون على غيره
بالحل نظرا الى عدم ترتب الاثم على فعله ويجري ذلك في قتل الخطاء واكل المضطر الميتة والاولى

وصف هذا بالاباحة وان حرم اختيارا انتهى الا ان يقال بالفرق بين الخطاء في الحكم والخطاء في الموضوع وبعد
الحكم فتم ومن الخطاء في تعيين الموضوع في شخصه وفي ايهام ان الامر يتعدى الى الاجزاء مبني على ان المتعلق الذي
ظن الموضوع او علمه غير الموضوع الواقعي كالحكم بما ادى اليه ظنه او علمه ولا وجه امر بذلك اجزاء والحق
عندي انه تكليف الله تعالى بالنسبة الينا كما ان ما يقوله الامام ع في مقام التقية تكليف الله بالنسبة
الينا ايضا وقد يستشكل الاحتمال الثاني بان الله تعالى لم يرد من العبد الفعل فيجد في السيد في الثاني
يستلزم خلوه عن التكليف فتدبر واعلم ان الاشكال الذي يتوجه على الخطئة من الاصوليين يتوجه ايضا
على الاخباري المنكر لهم القائل بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عليه دلالة قطعية من عند الله
حتى ارش الخدش وان كثيرا مما جاء به من الاحكام وما يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه ص من نسخ وتقييد
وتخصيص وتاويل غريب عند العترة الطاهرة عليهم السلام وان القرآن في الكثرة ورد على وجه التقية بالنسبة
الى ارهاط الاعداء وكذا كثير من السنن النبوية ص وانه لا سبيل لنا الى ما اخذناه من الاحكام النظرية
الشرعية اصلية كانت او فرعية كالاستماع عن الصادقين عليهما السلام وانه لا يجوز استنباط الاحكام النظرية
من ظواهر كتاب الله تعالى وكذا من السنن النبوية ما لم يعلم اخذها من حجة الله الذي عليهم السلام بل
يجب التوقف والاحتياط فيها والى المجتهد في نفس احكامه تعالى ان اخطأ كذب على الله تعالى وافترى
وان اصاب لم يؤجر والمتلاحق لا يجوز القضاء ولا الافتاء الا مع قطع ويقين ومع فقده يجب التوقف وان اليقين
المعتبر فيها قسمان قسم يقين مستقل بان هذا حكم الله في الواقع ويقين مستقل بان هذا ورد عن معصوم
فانهم عليهم السلام جوزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم عليه السلام وان كان ورود في الواقع من باب
التقية ولم يحصل لنا ظن بما هو حكم الله تعالى في الواقع فان الفاضل الاسترابادي في فوائده المقدمة
الثانية جوز منهم عليهم السلام معنى والمعتبر من اليقين في الباب بما يشمل اليقين العادي فلا يتعين
تحصيل ما هو اقوى منه من افراد اليقين وباب اليقين العادي باب واسع يشهد بذلك اللبيب الفطن
النفس والاصوليون بنوا على ذلك الباب كثيرا من قواعدهم كحجية الاجماع وكذا المتكلمون انتهى وذلك

لان ما يقوله الامام ع على خلاف الواقع فيه لا ريب في وجوب قبوله والعمل بمقتضاه فهو امامع بقاء الحكم
الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم الحكم بالنقيضين والثاني يستلزم التغيير في
حكم الله من غير نسخ الا ان يريد بالحكم الواقعي ما وجه سلطان المحققين او ما وجهناه به واعلمن
انهم انه لا نزاع بين المجتهدين والاخباريين في الحقيقة فان المجتهد انهم يعمل بما يسميه الاخبار فيه عن
المعصوم ع او دعاه الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ع تحقيقا او تقديرا على ان ما ادى اليه ظنه حكم الله
فان قلت ان ادعاء الاجماع ليس عليا له قلت ان العلم بذلك لو لم يكن عقليا يكون عاديا فلو لم يكن
العلم العادي معتبرا لم يكن العلم الذي يدعونه في حصول مصدور الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام
معتبرا انهم وما يدل على صحة التمسك بذلك العلم يدل على صحة التمسك به كيف وهو اقوى منه فا
قلت الاسلم الاجماع على ان كل ما ادى اليه ظن المجتهد حتى الظن المستند الى الشهرة والاستصحاب
مثلا حكم الله ثم قلت لا حاجة بنا الى اثبات ذلك فان ذلك لا يوجب طرح كل ظن المجتهد ثم
ثم المجوزون للتعبد بخبر الواحد عقلا افترقوا فرقتين فرقة يقولون انه غير واقع منهم السيد المرتضى رضي
وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس وفي الواقعة الاكثر من علمائنا الباحثين في
على انه غير واقع وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة والظاهر من كلام الشيخ ابي الشيخ الطوسي
انهم بل نفى لم يجد قائلا صريحا بحجية خبر الواحد فمن تقدم على العلامة انتهى الآيات الدالة على
التمسك بالظن والآيات المتضمنة للنهي عن اتباعه والقول الذي ليس بعلم والذي ليس بحق
مثل قوله تعالى في سورة النجم وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
وقوله ايضا ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وفي سورة يونس
ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله في سورة بني اسرائيل ولا تقف
ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وفي سورة يونس وما
يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ايضا فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا

وفي سورة الانعام قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون وفي
سورة يونس ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفي سورة النساء ان الذين اختلفوا
فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفي سورة النور ويقولون بافواههم ما ليس
لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله تعالى الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا
على الله الا الحق ودرسوا ما فيه وقوله انما يأمركم بالفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله انما
حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي سورة الحج ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ولا كتاب منير ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله وفي سورة الاحزاب ولا تطع الكافرين
الى غير ذلك فان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والاجماع كما عن السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب
المسائل الناصريات حيث قال ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وادعاء خلاف ذلك عليهم
دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في شك ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد رد على الواحدين وسلك الاساطين في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذا ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقل ان يتعبد الله
بالعمل باخبار الآحاد ويجري مجرى ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره وعنه رضي الله عنه انهم في المسئلة التي افرد لها في البحث عن العمل بخبر الواحد
انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما
ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يميزهم كل مخالف لهم وعن الذريعة انه يتكلم على
العقل بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار الآحاد من
المتأخرين الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم وقال ابن ادريس في السرائر في باب

الجنابة واحكامها وكيفية الطهارة ان الاخبار وان كانت رواياتها عدولا فمذهب اصحابنا انه لا يجوز العمل
بها ولا يسوغ بل يعلم من مذهبهم ترك العمل بها لان العمل تابع للعلم واخبار الاحاد لا تثمر علما ولا عملا وهذا
يكاد يعلم من مذهبنا ضرورة على ما اصلناه وحكيناه عن السيد المرتضى رحمه الله في خطبة كتابنا هذا وقال
في خطبة كتابه بعد ان قال ان المعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين البالغين من ماخذ الشريعة بعد
نقد الكتاب والسنة المتواترة والاجماع القائم بدليل العقل قال السيد المرتضى رحمه الله في جواب المسائل الموصليات
الثانية الفقهية اعلم انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها لانا متى لم نعلم الحكم قطعا
بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة فيقبح الاقدام علينا على ذلك فلهذا الطلنا ان يكون القياس في الشريعة
الى هذا الطلنا في الشريعة العمل باخبار الاحاد لانها لا توجب علما ولا عملا واوجبنا ان يكون العمل
تابعا للعلم لان جزاء واحدا اذا لان عدلا نقابة ما يقتضي الظن بصدقه ومن ظنت صدقه يجوز ان يكون
كاذبا وان ظنت به الصدق فان الظن لا يمنع من التجويز مقارنا لامر في العمل باخبار الاحاد التي انه اقدام
على ما لا يامن كونه فسادا او غير صلاح وقد تجاوز قوم من شيوخنا رحمهم الله في ابطال القياس في الشريعة
والعمل فيها باخبار الاحاد الى ان قالوا انه يستحيل من طريق العقول التعبد بالقياس في الاحكام واجابوا
ايضا من طريق العقول التعبد بالعمل باخبار الاحاد وعلى اي حال ان العمل يجب ان يكون تابعا للعلم
والمذهب الصحيح هو غير هذا لان العقل لا يمنع من التعبد بالقياس والعمل بخبر الواحد ولو تجرد الامر
ثم بذلك لساغ ولدخل في باب الجواز لان عبارته بذلك يوجب العلم الذي لا بد ان يكون العمل
تابعا له فانه لا فرق بين ان يقول لهم قد حرم عليكم كذا وكذا فاجتنبوه وبين ان يقول اذا اخبركم مخبر
بحرمة هذا الشيء فحرموه فحينئذ الطريق الى العلم بتحريمه وليس تناول العلم هنا هو تناول الظن
على ما يعتقده قوم لاجتنابهم لان تناول الظن هنا هو صدق الراوي اذا كان واحدا وتناول العلم
هو تحريم الفعل المخصوص الذي تضمنه الخبر وما علمناه غير ما اقتضاه وانما منعنا من القياس في الشريعة
واخبار الاحاد مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول لان الله تعالى ما تعبد بهما ولا نصب دليلا عليهما

المسائل م

ثم قال المرتضى رحمه الله

وانما اشاره معلوما ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم ثم قال قال المرتضى رحمه الله وقد استقصينا الكلام
في القياس وفرعناه وبسطناه وانتهينا به الى ابعد الغايات في جواب مسائل وردت من اهل الموصل
الى واذا صح ما ذكرناه فلا بد لنا فيما نثبته من الاحكام فيما نذهب اليه من مذهب العبادات من طريق
يوجب العلم ويقتضي اليقين قال فطريق العلم في الشريعة هي الاقوال التي قد قطع الدليل على صحتها
واما العقول من دفعها على شيء من جهات القبح كلها كقول الله عز وجل كقول الرسول صلى الله عليه وآله والائمة الذين
عرفوا في العصر خلفاء عليهم السلام ولا بد لنا من طريق الى اضافته الخطاب الى الله تعالى اذا كان
خطابا له وكذلك في اضافته الى الرسول والى الائمة عليهم السلام قال وقد سلك قوم في اضافته
خطابه اليه تعالى طرقا غير هذه واحدها وابعدها في الشبه ان يشهد الرسول صلى الله عليه وآله المؤيد بالمعجزات
في بعض الكلام انه كلام الله تعالى فيعلم حينئذ انه كلامه كما نعلم نبينا صلى الله عليه وآله في القرآن فعلمنا باضافته الى
ربه انه كلامه تعالى ضار جميع القرآن والاعلى الاحكام وطريقا الى العلم فاما الطريق الى معرفة كون الخطاب
مضافا الى الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فهو المشاهدة لمن حاضرهم وعاصرهم فاما من نأى عنهم
او وجد بعدهم فمن طريق التواتر المفضي الى العلم المزيل للشك والريب وهنا طريق آخر يتوصل
الى العلم بالحق والصحيح في الاحكام الشرعية عند فقد ظهور الامام وغيبة شخصه وهو اجماع الفرقة المحقة
وهي الامامية التي قد علمنا ان قول الامام وان كان غير معتبر الشخص داخل في اقوالها وغير خارج عنها
فاذا اطبقوا على مذهب من المذاهب علمنا انه هو الحق الواضح والحجة القاطعة لان قول الامام هو الحجة
في جميع اقوالها فان كان الامام قائله ومنفردا به ثم قال السيد المرتضى رحمه الله بعد شرح واسهاب طويل
فان قيل فما تقولون في مسائل شرعية اختلف فيها قول الامامية ولم يكن عليها دليل من كتاب ولا سنة
مقطوع بها كيف الطريق الى الحق فيها قلنا هذا الذي فرضتموه قد اشار وقوعه لانا قد علمنا

ان اصحابنا لا يخلي المكلف من حجة وطريق للعلم بالحادثة وهذه الحادثة التي ذكرتموها اذا كان صحابتهم
فيها حكم شرعي واختلف الامامية في وقتنا هذا فلم يكن الاعتماد على اجماعهم الذي يتفق بان الحجة فيه
لاجل دخول الامام في جملتهم فلا بد من ان يكون على هذه المسئلة دليل قاطع من كتاب او سنة مقطوع
بها حتى لا يفوت المكلف طريق العلم يصل به الى تكليفه اللهم الا ان يقرن وجود حادثة ليس للامامية
فيها قول على سبيل اتفاق واختلاف وقد يجوز عندنا في مثل ذلك ان يكون صحابتهم فيها حكم
شرعي واذا لم يجد في الادلة الموجبة للعلم طريقا الى علم حكم هذه الحادثة كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه
قال السيد كان قيل ليس يشرع هذه الطائفة قد عولوا في كثير من الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها
عن ائمتهم وجعلوها الحجة في هذه الاحكام حتى ردوا عن ائمتهم عليهم السلام ما يجري مختلفا من
الاخبار عند عدم الترجيح كله ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول العامة وهذا يتضمن ما قدمتموه فقلنا
ليس ينبغي ان يرجع من الامور الظنية والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو شبيه بتلبيس محتمل
وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية يبطل القياس في الشريعة من حيث انه لا يرجع الى علم
وكذلك يقول في اخبار الاحاد حتى ان منهم من يزيد على ذلك فيقول لما كان يجوز من طريق العقل ان
يتعبد الله تعالى في الشريعة بقياس ويعمل باخبار الاحاد من كان هذا مذهبه كيف يجوز ان يثبت
الاحكام الشرعية باخبار لا يقطع على صحتها ويجوز كذب رواتها كما يجوز تصديقه وهذا الامر اقبح
المناقضة واخشنها والعلماء الذين عليهم المعول وبهم يرون ما يأتون ويذرون ما يجوزون ان يحتجوا
بخبر واحد لا يوجب علما ولا يفيد راجحا ان يحكي عنهم في كتاب ولا غيره خلاف ما ذكرناه فاما اصحاب
الحديث من اصحابنا فانهم رووا ما سمعوا وحدثوا به ونقلوا عن سلفهم وليس عليهم ان يكون حجة
دليلا في الاحكام الشرعية او لا يكون كذلك فان كان في اصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بخبر
غير مقطوع على صحته فقد زكى ودخل ولا يمنعه ذلك من يعرف اصول اصحابنا في نفي القياس والعمل
باخبار الاحاد حتى يعرفهما بل لا يقع مثل ذلك الا من غافل وربما كان غير مكلف الا ان هو كان عالما

قد يحتجون في اصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والامامة باخبار الاحاد ومعلوم عند كل عاقل انها
ليست بحجة في ذلك وربما ذهب بعضهم الى الجبر والتشبيه اعتمادا باخبار الاحاد المروية من اشرنا
اليه بهذه الفقرة يحتج بالخبر الذي ما رواه ولا حدث به ولا سمعه من ناقله فرده بعدالة او غيرها
حتى لو قيل له في بعض الاحكام من اين اثبته وذهب اليه جوابه اني وجدته في كتاب الفلاني و
مسند بالرواية فلان عن فلان وفلان وفلان ومعلوم من نفي العلم باخبار الاحاد او من اثبتها وعمل
بها ان هذا ليس على عهد معتمد ولا طريق مقصود وانما هو غرور وزور قال فاما الرواية بان يعمل
بالحديثين المتعارضين بابعدهما من مذهب العامة فهي لعمري قد روي واذا كنا لا نعمل باخبار
الاحاد في الفروع كيف نعمل بها في الاصول التي لا خلاف في ان طريقها العلم والقطع قال السيد
المرتضى واذ قدمنا ما احتجنا الى نقله به هو الذي يعتمد عليه في جميع المسائل الشرعية هذا آخر
كلام المرتضى رحمه الله قال ابن ادريس رحمه الله فعلى الادلة المتقدمة اعمل وبها اخذ واليه اذهب
اعرض ولا التفت الى سواد مسطور وقول بعيد عن الحق مجهول فهدم الاسلام الا هي انتهى كلامه
وفي الاستدلال بالاية انه انما يستقيم على مذهب من يجوز التمسك بالكتاب كما هو المختص
ويتوجه عليه ان غاية ما افادته الظن لو خليت ونفسها واتباعه يجب مخالفتها وردها وكل
ما يستلزم قبوله رده فهو غير مقبول والقول بان الظن المنهي عنه انما هو الظن المستند الى غير قطعي
الصدور فتقييد للاية بلا دليل والتمسك بالاجماع المنقول لو تم وافاد الظن فهو ايضا ظني
طريقه المستدل فتم وايضا معارضة بالاية التي تفيد صحة التمسك بخبر الواحد كما ياتي ذكرها
انشاء الله تعالى بل الاية المتضمنة لذم الظن والنهي عن اتباعه مطلق والاية المفيدة لصحة التمسك
بها مقيد وهو حاكم على المطلق والعاقل ان يقول عموم الاية مخصوص بالجمل اعني قوله تعالى ان بعض
الظن اثم وقوله تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية على احد
التفسيرين والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة وكذا المطلق المقيد بالمجمل انتهى ولو عزلنا عن كل

ذلك نقول ان مذهب الظن وحجيته انما هي في صورة التمكن من العلم والا فالمحصل عنه بما يأتي من الدليل
السادس وفي الاستدلال بالاجماع بان الاجماع المنقول بخبر الواحد بل اضعف منه وهو ايضا في
مذهب المستدل وفيه انه معارض بالاجماع على جواز الاحتجاج بخبر الواحد كما يأتي عن العلامة والشيخ
في العدة وغيرهما وهو اقوى وفي الاستدلال بالاخبار بعد منع التواتر كيف وينتهي اخبارنا الى المحدثين
الثقة وهم اصدق مع انهم لم يكونوا في زمان واحد بل ازمنتهم مختلفة والقدح في الدلالة سيما فيما يدل
على الوقوف عند الشبهة مجمل على الشبهة في الموضوع ودعوى ظهوره في الاستحباب مع ان العمل بخبر الواحد
بعد اقامة الدليل عليه ليس اخذا بالشبهة بل الاخذ بالمظنون خصوصا اذا كان الظن قويا ليس اخذا بالشبهة
فان المشتبه ما يتساوى طرفاه فما قيل بعد ايراده وبناء على امام المتقين عليه السلام في نهج
البلاغة وغيره من ان هذه العبارة الشريفة مرجية في ان ما عدا اليقين شبهة ضعيف لمنع الفرق وجواز
اثبات اللغة بالرواية فتم انها معارضة بما يدل على جواز العمل بخبر الواحد من الاخبار كما يأتي وقوله
يتفقهون بتوعد وجوه احدها قوله تعالى في سورة البراءة فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلالة التعليل بالانذار يوجب سماع الخبر والعمل بمضمونه
والا فلا فائدة في الانذار وفيه انه مبني على ان الانذار هو الابلاغ المقرون بالتخويف دون التخويف
لخصوصه وهو ممنوع لما لكن يحصل ذلك بان يقول المبلغ ان الله تعالى اوامر ونواهي يجب على المكلفين
تعلمها واتباعها ومن لم يتعلمها ولم يمتثل بها يعذبه ويدخله النار وتصيبه الفتنة في الدنيا والعذاب
في الآخرة وانشاء وهو ما يوجب الخوف عادة سيما اذا صدر من المتفقه حقه واذا تحقق الخوف
يرتدع الخائف ويترجح الى الفعل اصلاح امره وتم تحصيل المدعى والمطلوب فدل على وجوب سماع
الخبر والعمل بمضمونه فتم وان الآية انما افادت وجوب الانذار وهو لا يدل على وجوب سماع كل خبر
قصد به الانذار لانه يكفي في افادته ان يحصل بالاخبار البالغة حد تفيد العلم بصدق الخبر
فان الاخبار المتكثرة المتخالفة المتحدة بحسب المعنى قد تفيد العلم وان كان الخبر واحدا كما في المتواتر

بالمعنى في موضعه

بالمعنى ولو نقل لنا عنه فافاد به الظن في غاية من الكثرة فلا تفيد حجية خبر الواحد بعد انتم وانه
جاز ان تكون فائدة انذار الطوائف حصول الاخبار المتواترة او المقرونة بالقرائن العلمية في الجهاد
خروج القوم من العصمة لا يتم لحجة عليهم وما يؤيد المسلمات ان الظاهر من الابلاغ هو الاخبار بطريق
الرسالة لا الحكاية ما سمعه وظاهر ان اخبار الطوائف ليس بطريق الرسالة عنهم وقد يوجه الاستدلال
به بان لعل للترجي وهو في حقه سبحانه وتعالى متعذر فيحمل على المعنى المجازي واترب المجازات الى الحق
يجب عليهم الحذر وهو سماع الخبر والعمل بمضمونه وفيه اولا منع ان لعل للترجي خاصة بل وللتعليل
ايضا كما ذهب اليه جماعة ولحمله على التعليل لا يثبت المدعى لان الانذار للحذر لا يوجب الحذر سلمنا
ان التعليل معناه المجازي ولكن لا نسلم ان الوجوب لما كان اترب المجازات اقرب بان التعليل اشبهها
فان قلت انه لا يصح الجزم في التعليل بالترجي بعدم الصلاة المصححة قلت انه وارد على الجزم بالوجوب
بالترجي وان ابيت عنه فالصحيح له ان الرجا قد يصير بمنزلة الفعل سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم ان
الحذر بمعنى قبول الرواية بل بمعنى التجنب من العذاب والفتنة كما يشهد به قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او عذاب اليم فان قلت ان التجنب انما يحصل بالقبول قلت انه لم
يحصل بالقبول فتم هذا اذا سلمنا ان الضمير في لعلهم يحذرون يرجع الى قومهم دون الطوائف والا
فالتوجيه ساقط بالمرة ولما ظهر وثانيا ان التفقه عبارة عن التبليغ او مرتبة الاجتهاد فالانذار
بمعنى الانباء وذلك لا يدل على حمل الانذار على الرواية بل يلزم تخصيص القوم بالمجتهدين لان العمل بالرواية
مخصوص بالمجتهد فان المقلد لا يجوز له العمل بالاخبار وهو ابعد من تخصيص بالمقلدين لان
اكثر منه وايراد العاطف للتنبيه على ان التفقه ليس له انذار خاصة بل هو معتبر في نفسه ايضا
وفي الاستدلال ايضا ان ذلك في المسائل التوحيد وبناء الاستدلال على انه للترغيب والتحريص لا ان يتم
المدعى بعدم القول بالفصل او يكون الاستدلال بها على من ينكر جواز التعبد بخبر الواحد عقلا وانه
فقد فسر الآية بان المراد المنع من النفر كما روي ايضا لا يتم الاستدلال وفيه ايضا ان غاية ما افاد هو الظن

وفي حجية الاحتجاج بها في المسائل الاصولية نظر مع انه معارض بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
فان قلت ان حجية الاحتجاج بظواهر القرآن اجماعي والمعارضة مدفوعة بان الاية المتضمنة لذم الظن
مطلق والاية الدالة على حجية الخبر مقيد وهو حاكم على المطلق او بان الاية انما افادت حجية الخبر تعبدا
لا من جهة افادة الظن قلت ان الاستدلال بحجية خبر الواحد بالاجماع المنقول لخبر الواحد دور
ظاهر والقدر المسلم من حجية الظواهر بالاجماع ما هو الظاهر عند المخاطب على طريقة العرف واللغة
وما زاد عنه فمظنون الحجية ويسلم انه يتجاوز عنه بناء على انا نرى الامة يستدلون بظواهر القرآن فانما
يكون ذلك القدر الزائد بهما غير حجة فتم ثم لو تم الاستدلال بالاية فانما يدل على ان الخبر حجة
سواء كان الخبر عادلا او غيره وسواء افاد الظن بصدق مضمونه او لم يفد فخبر الاية الاية فانها انما
يدل على حجية ما يكون الخبر به عادلا والدليل الرابع فانه لا انما يدل على حجية ما افاد الظن وفيه تعليل
ان الاول ليست منطبقة على مدعى واحد فتدبر والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فان مفهومه ان العادل اذا جاءكم بنبأ لا تتبينوا واذا لم
يتبين فاما ان يقبل بعض المدعى واما ان يرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق لان خبر
الفاسق لا يرد بل يتبين وخبر العادل يرد وفيه ان ذلك مفهوم الوصف وهو ليس بحجة فان قلت
انه احد فردي مفهوم الشرط الذي يكون حجة فان مفهومه ان لم يجئكم الفاسق بنبأ فلم يتبينوا وهو اعم
ان لا يجيء الخبر اصلا او جاء ولكن من جانب العادل لا الفاسق قلت اولا انا قد ابطلنا حجية مفهوم
الشرط وثانيا انه ممنوع كيف والمفهوم انه لا يجب تبين خبر الفاسق لانه لا يجب التبين للزوم وجود
الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء وذلك لانه ليس خبر حتى يجب تبينه اولا
يجب كما في السالبة التي يكون صدقها بانتفاء الموضوع لا بسلب المحمول عنه والقول بانه مجاز لا يصار اليه
وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجبة الموضوع والمنتفي الموضوع ليس على طريقة قسمة المشترك
الى معنييه ولا قسمة المعنى العام الموضوع له اللفظ بالوضع الحقيقي الى فرديه ممنوع الا ترى انه يقال ان

جاءك زيد بن عمرو فاعطه درهما وان جاءك بدينار فاكرمه خالدا الى فوق حد الاحصاء نعم هو مسلم
في غير المفاهيم فتدبر ولو سلمنا ففيه انه يجب تخصيص ذلك المفهوم لان خبر العادل اما من باب الرواية
او الشهادة والشهادة لا يقبل فيها خبر العدل الواحد فكذا الرواية بالطريق الاولى كما قيل فتدبر سلمنا
قبوله فيهما والشهادة لا يقبل فيها خبر العدل الواحد لو لم يكن اكثر من الرواية لم يكن باقل منها فيلزم
التخصيص الغير المرضي الا ان يقال ان المفهوم ليس عاما او ان المقصود اثبات حجية خبر الواحد
في الجملة ولو في ضمن خبر العدلين فتدبر وثالثا انه يستفاد من آخر الاية ان يصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين انه يجب التبين عند خبر العادل اتم لحجية العدل المنصوصة فان قلت ترك
خبر العدل اتم الى التبين لما الحاجة الى ذكر الفاسق قلت لعل الفائدة اظهار فسق من نزلت الاية
بسببه وهو الوليد بن عقبة فان قلت ان الاية انما افادت وجوب التبين فيما كان فيه خوف الاصابة
بجهالة في غيره قلت ان التعليل بخوف الاصابة لبيان ان خبر الفاسق مع من لشأن هذه
المفسدة العظمى لا انه كذلك مطلقا ولقائل ان يقول ان الخوف المطلق لو كان سبب التبين لما كان
تبين لخبر العادل جائزا والتالي باطل فكذا المقدم فيجب ان يفيد الاصابة بغير حجة شرعية فتدبر ثم
المراد بالتبين هو طلب البيان والظهور بحيث يرفع الشبهة كيف ولولا ذلك لا يحصل الامن
المطلوب من التبين بل لا يكون ما عداه تبينا ظاهرا وشهادة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ضربتم
في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحيوة
الدنيا الى قوله ان الله بما تعملون خبيرا وقوله تعالى في سورة البراءة عفا الله عنك لم اذنت لهم
حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين الى غير ذلك فما قيل من ان خبر المخالف للفقه حجة
لان المأمور به انما هو التبين وهو يحصل بالتوثيق وكذا الخبر الذي في الكافي او الفقيه بل
في التهذيبين وكذا الخبر الذي رواه من لا يروي الا عن ثقة الى غير ذلك مما يكون معها بعض
الامارات المفيدة للظن بصدقها باطل وفيه انه مما في الاية المتقدمة من ان غاية ما افاد انما هو

الظن بالحجة وفيه ما عرفت والثالث قوله تعالى الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى والاية حيث
اوعد بالكتمان لقصد الاظهار ولا وجوب العمل به لما كان للاظهار فائدة فلم يصلح مقصودا للشارع
وهو مبني على ان المنقول من الهدى النبي والائمة عليهم السلام من البينات والهدى وفيه ان الاعتراض ان المنقول
من النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام داخل في البينات والهدى مسلما ولكن نمنع ان المقصود من الاظهار وجوب
العمل وعليه فيه ما مر والرابع ظواهر الروايات مثل ما رواه الكليني ره بسنده عن المفضل بن عمر قال
لي ابو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي
على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم وما رواه في الصحيح عن محمد بن الحسن بن مسرور قال
قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم يرو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها
فانها حق وما رواه في الصحيح ايضا عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال قلت اصلحك
الله قد كنا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما ورد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطور وذلك مما انعم الله
علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس
على احسنه فقال ما لكم والقياس انما هلك من هلك بهذا ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فهاوا وهوى بيده الى فيه الحديث فان فيه تقريرا منه عليه السلام في العمل
الفتوى بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الاحاد وما رواه في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومن لا يثق به قال اذا ورد
عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي
جاءكم به اولى به فان الظاهر السائل سئل عن اخبار الاحاد لا دخل للوثوق الى اوى وعدمه في القطعي
من الاخبار وما رواه في الموثق بعبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام الى ان قال اذا جاءكم عنا
حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا

حتى يستبين

حتى يستبين لكم وسئل الروايات الواردة في الامر بابلاغ الحديث الى الناس مثل ما رواه في الصحيح
عن حنظلة قال ابو جعفر عليه السلام ابلغ شيعتنا انه لا ينال ما عند الله الا بعمل وابلغ شيعتنا انا اغنى الناس
حسرة يوم القيامة من وصف عدلا ثم خالفه الى غيره وما رواه الصدوق ره في اكمال الدين عن محمد بن همام
رحمه الله قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان بن العمري رحمه الله
ان يوصل الي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب
الزمان عليه الصلوة والسلام اما ما سألت عنه ارشدك الله وثبتك الى ان قال واما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وعن الشيخ الطوسي ره في الاحتجاج
والكشي في الرجال والشيخ الطوسي في الاختيار روايته عنه ايضا وعن رجال الكشي والاختيار بالاسناد
عن احمد بن حاتم بن ماوية قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام عن آخذ معالم ديني
اخوه ايضا فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على من في جبلنا وكل كثير القدم في امرنا
فانهم كافوا كالانفاس الله وما رواه ثقة الاسلام ره عن محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيى جميعا
عن عبد الله بن جعفر الحميري قال اجتمعت انا والشيخ ابو عمرو وعنده احمد بن اسحق الى ان قال
اخبرني ابو علي احمد بن اسحق عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته وقلت من اعامل او عن احاديث من اقبل
فقال له العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع
فانه الثقة المأمون واخبرني ابو علي انه سأل ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه
ثقتان فما ادياه اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما
الثقتان المأمونان وما رواه ابن حديد قال بعثني ابو عبد الله عليه السلام الى اصحابنا فقال قل لهم انكم
اذا وقعت بينكم خصومة وتداري بينكم في شيء من الاخذ والاعطاء ان تحاكموا الى احد من
هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وما رواه
عمر بن حنظلة فانظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا

فلم اصوابه حكما وفيه ان الاخبار لا تدل على المدعى بل بعضها مرجح في خلافه ولو سلم فلا يجوز اثبات
بحجية خبر الواحد بخبر الواحد الخاص انه كان يبعث رسله الى البلدان والقبائل وهم احاد ويجب
على المرسل اليهم القبول من المرسل وفيه ان بعث الرسل الى البلدان والقبائل للرواية ممنوع كيف
والعمل بالرواية مخصوص بالمجتهد لم لا يجوز ان يكون بينهم للحكم والفتوى والسامع الاجماع فانه
من الواضح ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله شاع بينهم العمل بخبر الواحد من غير نكير وكذا اصحاب الائمة عليهم السلام الذين
عاصروهم كانوا يعملون به ويقررونهم عليهم السلام عليه ولم ينقل منهم عليهم السلام في انكاره رواية
مع كثرة الروايات عنهم عليهم السلام في فنون الاحكام بل ومن كان بعدهم عليهم السلام وقال العلامة رحمه الله
في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يقولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الائمة
المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى رحمه الله واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى وستقف منه ان المنكر للتعويل عليه
انما هو المرتضى واتباعه فقط وهو على خلاف ما يستفاد من الشهيد الثاني ره في شرح الدراية و
يستفاد وقال الشيخ في العدة والذي اذهب اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان
يجوز ان يرد العبادة به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق
وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويقتصر بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة
وغيرها ثم قال بعد ما ابطل المذاهب التي حكاها واما الاخبار من المذاهب فمن جوز خبر الواحد
اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او احد الائمة عليهم
السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة روايته
لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاخبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم وفي
تذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة
على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا ينكرون ذلك ولا

يتدافعون به حتى

يتدافعون به حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا اجاب بخبر
معروف او اصل مشهور وكان رواته ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله بغير
دفع ولا مناكرة ولا يسئلونه من اين قلت هذا ولا يطالبونه بالحجة وهذا اقوى ما يكون في العمل
عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق عليه السلام
الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلو كان العمل بخبر الاحاد كان جائزا لما اجمعوا على ذلك
وانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ولا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك
انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في
بعض المسائل واستمد على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرأوا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر
الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه انه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع
الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا تجري العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها
انها لا تجري العمل بالقياس فان جاز احد جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكره
لا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يروونه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون
رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس
انهم وان كانوا يعملون باخبار العمل بخبر الواحد فجرى مجرى العلم بخطر القياس وقد علم خلاف
ذلك فان قيل ليس يشبه حكم خبر الواحد بينا طريقه من خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به وبدفعهم
عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من لا يقول لا يجوز ذلك لان السمع
لم يرد به وما رأينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك فكيف نصف فيه كتابا ولا اصلا يستند فكيف تدعون
انهم خلاف ذلك قيل له من اقرب اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما كلموا من خالفهم في
الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها
وذلك يصح على ما قدمناه ثم بعدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه

مسائل ان الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لكان الادلة الموجبة للعلم
والاخبار المتواترة عندهم ثم قال على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة
المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول يعلم قائله ويعرف نسبه ويميز من اقاويل
سائر الفرق المحقة الناجية لم يعتد بذلك القول ثم قال فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد
والشرع قد ورد بهذا الذي حكمتم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث
من العامة عن النبي صلعم وهلا علمتم بالجمع او منعتم بان الكل سبيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليله
شرعيا عندنا ينبغي ان يستعمل بحيث قرره الشيعة فالشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس
لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان
العقل يجوز ذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من
اشير اليه من مخالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا
القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال اقتكم
خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما
ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه
والذي يكشف عن ذلك انه ان من منع من العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا تخرج بعضها
على بعض ولا نسلم فيما يخبر فلو اتاه من اخبار كل واحد منها العمل بواحد من الخبرين لكانا يكونان
مختلفين وقوله الحق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك
انهم انه قد روي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال انما خالفت
بينهم لئلا يكون لهم اختلاف ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم به فلولا ان ذلك جائز لما جاز
ذلك عنه ثم قال فان قيل اخباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها
بما طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فلو سئلوا عن الدلالة على صحته

احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة ينبغي ان يكون حجة في وجوب قبولها بما طريقه العلم
ما عدد ذكره وكيف نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور العقل او ما يوجب العلم
من ادلة الشرع فيما لم يكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام المعصوم لا بد ان يكون قائلا له فنحن لا نجوز ان يكون
قول المعصوم داخلا في قول القائلين في هذه المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلا في جملة اقوالهم فلا اعتبار
بما وكانت اقوالهم في ذلك مطرحة وليس كذلك القول في اخبار الاحاد لانه لم يدل دليل على ان قول الامام
لم يدخل في جملة اقوال المنكرين بل بينا ان قوله داخل في جملة اقوال العاملين بها وعلى هذا يسقط السؤال
على ان الذي ذكره مجرد الدعوى الذي اشير اليه من يرجع الى الاخبار في هذه المسائل فيكون اعتماده
ذلك الى قول علماء متميزين وان قال ذلك بعض فقد اصحاب الحديث فلذلك لا يلتفت اليه على
ما بيناه فان قيل كيف يعملون بهذه الاخبار وهي تضمن ان رواتها اكثرهم كفار ووصفوا اقوالهم اخبارا
الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه
امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل التفاوت نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه
نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات
لانه يعتقد ذلك وهي لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع
فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف يقولون على هذه الاخبار واكثر رواتها
المجبرة والمشبهة والمفلحة والغلاة والواقفة والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد
الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا معتقدا من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء و
ان عولتم على عملهم دون رواياتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم ذلك يدل على
جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها
شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا
طعن على ذلك لهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المخالفين فالصحيح الذي اعتقده ان المخالف للحق وان كان

خطأ في الأصل معفو عنه ولا حكم في حكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشار اليهم لا نسلم
انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكون عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل
الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين بمن ايراد
الحجج والمناظرة مصاعد وليس نفس حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجملة وليس احد ان يقول ان
هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الله وصحة النبوة فاولوا كذا
وكذا ويرون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك لانه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب
الجملة وقد حصل لهم المعارف باقتدار انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهل
عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب
عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررنا فما يتفرع عليه الخطأ لا يوجب التكفير والتفسيق
واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الرافضة والفطحية وغير ذلك فمن ذلك جوابان اولهما ان ما يرويه
هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد واذا علم من اعتقادهم تحريم
الكذب بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة عامة الائمة عليهم السلام حتى عبد
الله بن كثير وسماعة بن مهران وهم في عصر من المتاخرين عنهم وفي سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان
هؤلاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد والقول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل
فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما
يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح ثم قال فان قيل
ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت
بها دلتهم على صحة الاخبار فعملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم
بها بل لهم القرائن التي يفزعون بالخبر وتدل على صحته شيئا مخصوصا يذكرها فيما بعد من الكتاب
والسنة والاجماع والتواتر ومن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك

جماعة

لانا اكثر من ان نقصي وجوده في كتبهم ومصنفاتهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن
لعدم ذكر ذلك في مصنفاتهم وفتاويهم ودلالته ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام
بل لوجودها في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك نعم ان ادعاء القرائن في جميع
هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا
على ما يعلم من ورود ما ذكرناه قطعا لما يعلم من نفسه منه وتقيضه ومن قال عند ذلك اني متى
عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان تقيضه بالنقل يلزم ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا
يحكم فيها بشيء ودرء الشرع به وهذا مما رغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون
معولا على ما يعلم من ورود من الشرع خلافه انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقال العلامة المجلسي في
المجلد الاول من بحار الانوار في باب علل اختلاف الاخبار مكاتبة موسى بن محمد عن علي بن موسى
الى ابي الحسن عم قال كتب اليه اسئله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك عليهم الصلوة والسلام
قد اختلف الينا فيه فكيف العمل على اختلافه والرد اليك فيما فكتب ما علمتم انه في لسانا
ما لم تعلموه فردوه الينا ما عدم جواز العمل بالاخبار التي هي مظنونة
الصدور عن المعصوم لكنه بظاهره مخصوص بالاخبار المتكلمة المختلفة فيجمع بينه وبين جزم النجيب
بما مر على ان اطلاق العلم الظن شايع وعمل اصحاب الائمة على اخبار الاحاد التي لا يفيد العلم في اعصارهم
متواترا بالمعنى لا يمكن انكاره وقال صاحب الوافية ان انقطع العمل لاصحاب الائمة عليهم السلام وغيرهم
من عامتهم باخبار الاحاد بحيث لا يبقى للمتتبع شك في ذلك وينقطع بعدم الائمة عليهم السلام
بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع عن الائمة عليهم السلام لو كان العمل بها في الشريعة ممنوعا
مع انه لم ينقل عنهم منع واحد في المنع بل ظاهر كثير من الاخبار جواز العمل بها ودين به اطباق العلماء
على روايته اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود وقال
شيخنا الاعظم الوحيد البهبهاني ادام الله تعالى وادام بقائه في الفوائد الحكمية الرابع اشتهار العمل بخبر الواحد

في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى الصحابة من عهد بكر وذكر الخاصة والعامة وقائع كثيرة وذكروا
فيما عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم بالقائهم الكاشف عن رضاه صلى الله عليه وآله بل كان
يأمر به ويقرره حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعلم الاحكام بدون اعتبار عدد
التواتر وكذلك اصحاب الائمة عليهم السلام ومن بينهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار
الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة عليهم السلام على ذلك بل
امرهم بالعمل بها كالاستفاضة من تتبع اخبار كثيرة لا تطيق بذكرها فيقطع اجمالا من ارادها من مظانها بل من
اوضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم
كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن تحصيل خبر كل واحد منهم العلم السابع مع
ذلك كان ائمتهم عليهم السلام مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ذلك كان مع القرائن
المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة
من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز يفيد العلم كالاجماع وتقرير الحصر بل امر قسم قال بعد ذلك
وبالجملة من تتبع سير الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ولاحظ الاخبار
الدالة على حصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان العلاج الاخبار
المختلفة سيما ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرب والعادة وجميع ارباب العقول بل عادة العالم
واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة قبل و يظهر
دعوى الاجماع انتهى من المحقق ره وكانه استفاده من المعارج حيث نقل بعض كلام الشيخ في العدة
وسكت عنه فان فيه دلالة على القبول وينبغي فان نقل كلام الغير المتضمن لدعوى الاجماع لا يدل
على دعواه شيء من الدلالات مع انه انكر في المعتبر كما ستطلع عليه على خلاف ما فهمه بعض الفضلاء
من الاخباريين ويمكن ان يقال انه انما سكت اكتفاء بما يظهر من كلامه السابق حيث منع
دعوى اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ولمن نسب اليه ره دعوى الاجماع انه لو لم يقبل

كلام الشيخ

كلام الشيخ لرد عليه كما رد عليه عدم اشتراط الايمان والعدالة في الراوي كما نقل كلامه في المحاسبة وتوجيه
انه لما قبل عنه قبول رواية من لا يرسل الا عن ثقة نقل كلامه وسكت عنه حيث قال المسند السالم اذا
ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان من عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبل مطلقا وان لم يكن كذلك قبل
بشرط ان لا يكون لنا معارض من المسانيد الصحيحة والحجة لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند
سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر انتهى فلينظر وقد ادعى
الاجماع ايضا صاحب المعالم اولا والعجب انه قال في بحث الاجماع بامتناع الاطلاع عادة على حصول
الاجماع في زماننا او ما ضاهاه من غير جهة النقل وادعاه هنا فتامل وفيه انه لم يحصل لنا العلم
بالاجماع كيف وقال الشهيد ره في شرح البداية في الدراية ان من كان قبل الشيخ ره من العلماء
كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا لم يفتي ولا يكن على ما نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير
ان يتصحح ما يصح وردها ما يرد انتهى ومن الجائز ان يكون على اصحاب الفهوم والائمة عليهم السلام بالاخبار المقرونة بالقرائن
القطعية وان لم يكن الشيخ في اخر كلامه ولا يجوز الاكتفاء بنقله لانه معارض بنقل الاجماع على
عدم حجيته كما عن السيد المرتضى ره وابن ادريس ره ومع ذلك موقوف على اثبات حجية خبر الواحد
ثم قد يوجه كلام السيد جمعا بينه وبين كلام الشيخ ره بان مصوبة مخالفة الامامية لمنعهم في حجية
خبر الواحد تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام فلم يحتاجوا
الى التمسك بالظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم وهو غريب فان تحصيل العلم بالرجوع الى الائمة
عليهم السلام لو كان ممكنا في عصر السيد ره كيف يخفى على الشيخ المعاصر له بحيث يدعي ان التمسك
بالظن الحاصل من خبر الواحد كان اجماعيا ونقول ان هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده
من الائمة الى زمان الصدوق وكان الموجب لم يكن عنده كتاب العدة والتوجيه بانه ره لم يدع ان
التمسك بالظن الحاصل من خبر الواحد كان اجماعيا بل ادعى الاجماع على عمل الطائفة المحقة بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم وتلك الاخبار كان صدورها عنهم عليهم السلام قطعيا

يوجب الخروج عن عهدة النزاع اما وقع في خبر الواحد الذي لم يكن مع القرينة القطعية وعدم الحاجة في التمسك
بها الى الاجماع لان التمسك بالقطعيات والعلميات لا يحتاج الى الدليل كيف والدليل لا يفيد اكثر
من القطع هذا ان سلمنا قطعية الصدور كما ادعاه بعض المتاخرين من الاخباريين والاكثر على التحقيق
وظاهر كلام الشيخ المنقول بل صريحه تضعيف التوجيه المذكور في غاية الفوز ولعل ما في الاشارة اليه قال
بعض الاخباريين ره في الجمع بين كلام السيد والشيخ رحمهما الله ثم صرح كلام رئيس الطائفة قدس سره
انه لا يجوز العمل بخبر الواحد لا يوجب القطع بما هو حكم الله تعالى في الواقع اذ حكم ورد عنهم السلم ويجوز العمل
بخبر يوجب القطع بورود الحكم منهم عليهم السلم وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح
به رئيس الطائفة هو المستفاد من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلم وهو ولد علم
الهدى عند التحقيق فصارت المنافسة بين الفريقين العلمين المقدسين رحمهما الله لفظية لا معنوية
كما في هذه العلامة ومن تبعه انتهى وادعى انه عجيب يعجب لمن له في فهم العبارة حظ وتصيب والله الهادي
ومن الغريب ايضا الجمع بين كلام السيد وكلام العلامة رحمهما الله بان اغماء المرتضى من بناء ذكره على ما
عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وتعويل العلامة على من ظهر له
من حال الشيخ واشاله من العلماء المعتنين بالفقه والحديث حيث اورد الاخبار في كتبهم واستدلوا
اليها في المسائل الفقهية كيف ويظهر من المحقق في اوائل كتاب المعتبر دعوى الاجماع على جواز التمسك
بخبر الواحد لانه قال على ما يحكى عنه الفصل الثالث في مستند الاحكام وهي عندنا خمسة الكتاب والسنة
والاجماع ودليل العقل والاستصحاب اما الكتاب فادلته متعددة الفن والظاهر الى ان قال واما السنة
فثلث قول وفعل واقرار اما القول فيه الفي الاقسام المتعددة الى ان قال ثم السنة اما متواترة وهي
ما حصل معها العلم القطعي لاستحالة التواطؤ او خبر واحد وهو ما لم يبلغ ذلك سندا كان رواتها اقل
المخبرين به الى المخبر عنه او مشهورا وهي ما لم يتصل سنده فالمتواتر حجة لافادته اليقين وكذا ما اجمع
على العمل به واما ما اجمع الاصحاب على اطراحه فلا حجة فيه ... مسئلة اشترط الحشوية في العمل بخبر الواحد

حتى افاد

حتى افاد والكل جبر وما اخطؤا اما تحصيل التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي
القالة علي وقوله صلى الله عليه وآله ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه وافتقر بعض عن هذا الاخراط فقال لكل مسلم
السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم ينبه ان ذلك طعن في
علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وانزلوا
اخرون في طرف رد الخبر حتى اجاز استعماله عقلا ونقلا وانتصر اخرون فلم يروا العقل مانعا لكن
الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال مخرجة عن السنن والنبي وسط اصوب فما قبله الاصحاب
او دلت القرائن على صحته عملوا به وما اعرض الاصحاب عنه رشد يجب اطراحه لوجوه احدها انه مع
خلوه عن المزية يكون جواز صدقه متساويا لجواز كذبه ولا يثبت الشرع بالمحتمل الكذب الثاني
انه اما ان يفيد الظن او لا يفيد وعلى التقديرين لا يعمل به اما بتقدير عدم الافادة فظاهر واما
بتقدير افادة الظن فمن وجوه ثلاثة احدها لا يجوز له قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وثانيها
قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ثالثها قوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله والثالث
انه ان حصل دليل على ما كان عدلا ومن سيفضي الى مظنون وان نقل عن حكم الاصل كان عسرا او
مرادا هو منفي بالدليل وان قيل هو يفيد الظن فيعمل به تفصيا من الضرر المظنون منعنا افادته الظن
لقوله صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي فاذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله العزيز فان
وافقه فاعملوا به والا فردوه وخبره صدق وكذب من هذا القبيل الا ويحتمل ان يكون من قبيل
المكذوب لا يقال هذا خبر واحد لانا نقول ان كان الخبر حجة فهذا احد الاخبار وان لم يكن حجة فقد بطل
الجميع ولا يقال الامامية عاملة بالاخبار وعملها حجة لانا نمنع ذلك فان اكثرهم يرد الخبر بانه واحد وبانه
شاذ فلو لا استنادهم مع الاخبار الى وجه فتفتقر العمل بها لكان عملهم اقرارا وهذا لا يظن با
لفرقة الناجية واما انه مع عدم الفتوى بالطاعن والمخالف لمضمونه يعمل به فدون مع عدم الوقوف
على الطاعن والمخالف لم له يتيقن انه حق لاحتمال تاثير الاصحاب على القول بالباطل وخفاء الحق

من التقية

بينهم وانما مع القرائن فلا يتاتى حجية بانفرادها فيكون دلالته على صدق مضمون الحديث ويراد بالاحتجاج
به التاكيد لا انه لو لم يكن خبر الواحد حجة لما نقل لانا نتفحص ذلك بنقل خبر من عرف نسبه وكثرة
من قذف بوضع الاخبار ورمى بالغلو وبالاخبار التي استدل بها في البحوث العلمية كالتوحيد و
العدل والجواب في الكل واحد انتهى اللهم الا ان يكون مراده ره بما اجمع على العمل به وما تلقته الاصحاب
ما ادعى الشيخ اجماع الطائفة المحقة على العمل به وبخبر الواحد الذي فاسده اكثر الاصحاب غيره
ما لم يكن مع القرينة ويمكن ترجيحه بنقله ره كلام الشيخ ره في المعارج ساكتا عنه وبانه لا يلزم الا
ح بين ما اجمع الاصحاب على العمل به وبين ما اجمعوا على اطراحه وبظهور الشاذ الذي حكم بوجوب
اطراحه فيما تقابل الاخبار التي رواها الاصحاب في تصانيفهم ودونوها في اصولهم هذا فان قلت
بابي عن الارادة المذكورة اقامة الدليل على بطلان التمسك بالظن فانه كما يدل على بطلان التمسك
بخبر الواحد بالمعنى المذكور يدل على بطلان ما رواه الاصحاب في تصانيفهم ودونوه في اصولهم قلت
اذا كان اجماع الطائفة على العمل بها فقد خرج عن باب الظن ودخل في باب العلم ولكن الظاهر
من خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر ويشهد له قوله ثم السنة اما متواترة وهي ما يحصل معها
العلم القطعي بانحصار التواتر او خبر الواحد وكذا الظاهر من قوله فان اكثرهم يرد الخبر بانه واحد
وبانه شاذ ان يكون المراد ما لم يبلغ حد التواتر فان الظاهر ان الرواية التي لم تكن في كتاب معروف
ولا اصل مشهور ولم يكن راويها ثقة لم يقبلها احد من الاصحاب فكيف يتسبب الى الاكثر وكذا الظاهر
من قوله واما انه مع عدم النظر بالطاعن والمخالف لمضمونه ان المراد بما اجمع على العمل به وما تلقته
الاصحاب غير ما ادعى الشيخ اجماع الطائفة المحقة على العمل به بل هو نفس خبره وكيف ما كان لا يستفاد
من كلامه ادعاء الاجماع على حجية خبر الواحد نعم قد يتوهم لنا من المراتب وسلمنا الاجماع فانما هو في
الامر الاجمالي فانا لا نعلم ان تمسك الاصحاب بخبر الواحد باي نوع منه بل ما كان في كتاب معروف
او اصل مشهور او رواه ثقة وغيره وعلى التقدير الاول لا نعلم انهم كانوا متفقين في شرائط المعروفية

والمشهورية

والمشهورية ام لا يحكم بعضهم بمعروفية اصل او كتاب ومشهوريتهما وينكر الاخر والاول منهما لا يفيد
العلم او رواية مشهورة لا اصل له والثاني بالثاني الاولى وعلى كل التقديرين لا نعلم الان ما كان
من الاخبار في كتاب معروف او اصل مشهور وغاية ما افاده رواية المحمدين الثلثة وجمهم امر نعم
الظن وهو ظاهر وبما يشهد به انه روى الشيخ ره رواية الكليني والصدوق ره انه لا باس بالتوضي
والاغتسال بماء اورده بانه شاذ بحيث فان قيل ما الخبر الذي رواه محمد بن يعقوب عن علي بن محمد
وسهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن ع قال قلت له الرجل يغتسل بماء اورده
ويتوضا للصلوة ثم لا باس فهذا خبر شاذ بشهادة الشذوذ وان تكرر في الكتب والاصول فانما
اصله يونس عن ابي الحسن ع ولم يروه غيره وقد اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره وما يكون هذا
حكمه لا يعمل به نعم لو كان الرواية في الكتب الثلثة يحصل منه الظن بصدورها عن الامام ع وعلى
التقدير الثاني هل يتمسك بما كان راويه ثقة كما يظهر من العدة او لا عبرة به كما يظهر من ره وعلى التقدير
الاول لا نعلم ان الثقة التي يمكن تخريجه هل يشترط كونه اماميا او لا وهل يكفي في اثبات التخريج
من الكتب او لا بد فيها من العدالة وعلى تقدير اعتبار العدالة هل يكتفي فيها بحسن الظاهر ام لا والتحقيق
لا نعلم ان العمل به من جهة التعبد او من جهة افادة الظن وغاية ما يمكن تحصيل الظن باحدهما
الاعتماد عليه انما هي بعد اثبات حجيته ولقد اغرب بعض الفضلاء من الاخباريين حيث ادعى
ان خبر الثقة المخبر عن الكذب يفيد اليقين العادي بعصمة ما اورده وقال لما كان قدماء
الاصحاب متمكنين من اخذ الاحكام من الرواة الثقات فكان علمهم على اليقين العادي وذلك
لان المراد بالعلم العادي اما ما يقابل العلم العقلي اعني ما لا يحتمل النقيض نظرا الى عاداته الغير
كقولنا بان الفيل الذي شاهدناه امس على حاله من الجثة ولم يصر قطعا ما يبلغ حرقة حد الاعجاز
فلا شك انه ليس من هذا القبيل واما ما يحصل من خبر من جرت عادته على التحرز عن الكذب من
من الاذعان فاما ان يراد بالعادة عليه معناه اللغوي الحاصل من الاحتراز عن الكذب مرة بعد

فصاعدا كما يراد بها ذلك في المرأة ذات العادة او يراد بها معناه الثاني اعني الملكة الحاصلة
من التكرر على الاحتراز عنه فانه لا يبقى عرفا لزيد شك عادة الامر الفلاني في الا اذا حصل له الملكة
الحاصلة من التكرر عليه بحيث صار كالجبلة ولا ريب ان الحاصل من خبر الثقة المخبر عن الكذب
باعتبار المعنيين كان ليس على الاطلاق ولا عرفا نعم يفيد خبر من كان له المرتبة المقصودة من الملكة
المذكورة ظن قوي ولو انضم اليه بعض الامارات الخارجية الوثاقة بحصول العلم وادعاه ان
القدماء يقتصرون على خبر من كان الاحتراز عن الكذب جبلة له جزافا من القول فضلا عن ادعاء
الاقتصار على خبر من كان في المرتبة المقصودة من ملكة الاحتراز عن الكذب سيما اذا اشترطنا
في الاخذ برواية الثقة العلم بالوثاقة ولم يكتف بالظن كيف وهو لا يفي بالتكليف الثابت
اجماعا بل ضرورة فتم فان قلت ان الظن لا ينفك عن الالتفات الى طرف النقيض والادعاء
الحاصل من خبر الثقة خال عن الالتفات اليه قلت لا نسلم ان الادعاء الحاصل من خبر الثقة خال عن الالتفات
الى طرف النقيض ولو سلم فنمنع ان الادعاء الحاصل من خبر الثقة خال عن الالتفات
ولو سلم ذلك فنمنع ان كل ما يكون مجردا عن الالتفات يكون علما بل هو اعم منه ينقسم اليه
والى الظن ولو اغمضنا عنه فنقول ان اليقين انما هو الا يحتمل النقيض بعد الالتفات اليه
ولو تنزلنا عنه فنقول لا يحصل ذلك في الاخبار النبوية والامامية بعد ما قرع السمع قوله
ص ستكثر بعدي القالة علي فاذا جاءكم حديث فاعرضوه على كتاب الله العزيز الحديث و
قوله ع ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه وما اراد من انكار الاصحاب جواز العمل بخبر الواحد
حتى قال السيد رحمه ما قال وكذا ابن قبة والاختلاف الواقع من جهة الكذابين كما ذكر الصدوق
رحمه الله كما نقلناه في الحاشية ولو سلم حصول ذلك في بعض الاوقات لبعض الناقلين
فلا نسلم حصوله في جميع الاوقات للجميع بل نحكم بعدمه على سبيل البت والقطع كما يشهد به
الحكمة ظاهرا ويدل على فساد ذلك القول انه يستلزم جواز الشهادة بخبر اخبار الثقة

لا نسلم ان العلم

لان مناطها العلم والزمن انه بعيد وكذا جواز الحكم باخباره والقول بان العلم المعتبر في الشهادة و
الحكم هو العلم العقلي فيخرج العلم المعتبر في احد التكليف فانه عبارة عن العلم العادي الا يخفى ضعفه
ودخامته وايضا يستلزم عدم التعارض بين الخبرين الدين وردا اثنتان لعدم التعارض بين قطعيين
وكذا عدم تقديم عين الاعدل في صورة التعارض الا ان يلتزموا ذلك وقالوا بالتخيير وهو فاسد وايضا
اطلاق العلم على ذلك اما بطريق الحقيقة فيلزم الاشتراك او كون العلم العقلي على المجاز ايضا وكلاهما
باطل او بطريق المجاز فلا يصرف اللفظ اليه بدون القرينة فتم وايضا لو اراد العلم فلم اجتمع الشيخ
على جواز التمسك به بالاجماع وايضا لو اراد العلم فلم جعل المرتضى مداره الاحكام منحصرة في الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع ودليل العقل فتم وايضا يرد على التمسك بالعلم لهذا المعنى بعض
ما يرد على التمسك بالظن من عدم الامن من الوقوع في الفساد والقبيح بينه من غير فرق كما لا يخفى
الا ان يقال ان المطلوب انما هو الامن من الوقوع في الفساد والقبيح حين العمل ولا ريب ان صاحب
العلم العادي مأمون منه ذلك الحين وفيه نظر يسابق رياه الصحاح لما ذكرنا السابع انه قال الشيخ
ره ويدل على جواز العمل به ما ظهر بين الفرق المحقة من الاختلاف في الاحكام يفتي احدهم بغير
ما يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات حتى ان بابا منه لا يكاد يوجد
العلماء من الطائفة مختلفة في مسائله او مسئلة متفاوت الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم من
الاحاديث المختلفة التي تقتضي الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتابي تهذيب الاحكام ما يزيد
على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى
انك لو تأملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك
ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لا يقطع احد منهم بولاية صاحبه ولا يرجع الى تضليله وتفسيقه
والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر
انه صحيح يكون مخالفا صريحا للقبيح يستحق التفسيق بذلك في تركهم ذلك والعدول عنه ولبيل

دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تخاسر تحاكمه الى ان يقع لكل مسئلة ما اختلفوا
فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق بل نقول ان نفسق الطائفة باجمعها وتضليل الشيوخ المتقدمين
كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته
ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا الاذعان العمل بما عملوا
به كان حسنا جائزا خاصة على اصولها انه كل خطاء قبيح وكبير فلا يمكن ان يقال ان خطاهم كان صغيرا فان
قال قائل اكثر ما في هذا الاعتبار ان يدل على انهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي
عنه وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطأ واثم واستحق
العقاب الا انه عفي له عن خطائه واسقط عنه العقاب قبل الجواب عن ذلك من وجهين احدهما
ان غرضنا بما اعتبرناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون كاسقاط العقاب
للعقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان لا يجوز لانه لو كان قد عفي
لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح وذلك
لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يقفوا عن العمل بها
صارف فيكون فيما هو قبيح العمل به كما جاز ذلك على حال فان قيل هذه الفرقة لو كانت دالة
على جواز العمل بما اختلف من الاخبار المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق
بعضهم بعضا ينبغي ان يكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا في الجبر والتشبيه
والتجسيم والصورة وغير ذلك واختلفوا في اعيان الائمة ولم يرهم قطعوا الولاية ولا انكروا على
ما خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه قيل جميع ما عددتموه من الاختلاف الواقع بين الطائفة
فان التكفير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوز ذلك ايضا الى التكفير
وذلك اشهر من ان يخفى حتى ان كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على رواية من خالفه في المذاهب التي
ذكرت في السؤال وصنفوا في ذلك الكتب وصدر عن الائمة عليهم السلم التكفير عليهم نحو انكارهم

على من يقول بالجسم والتشبيه والغلو وغير ذلك وكذلك من خالف في اعيان الائمة لانهم جعلوا ما
يحقق الفضيلة والى فيه الثاني وغيرهم من الفرق المختلفة روايته لا تقبلونها ولا تعتمدون
اليها فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الاحاد يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها
لوجب ان يجري فيها ذلك المجرى ومن نظر في الكتب واستبرا حال الطائفة واقاويلها وجد
الامر بخلاف ذلك الثاني ان نقول ان ما يدل العلم على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة مبرئة
الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد
على حديثه ورواياته ومن لا يعتمد على جزء ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا في
حديثه وقالوا كذاب الى غير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستكثروا
الوجل من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في
اسناده وضعفه براوية هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا يحرم فلولا ان العمل بما لم
من الظنون ويرويه من هو موثوق به جابر المسلمان بينه وبين غيره فرق وكان يكون جزء مطرحا
مثل غيره فلا يكون فائدة لتبرئتهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار
بعضها على بعض في ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه انتهى واجيب عنه بان اهتمام القدماء
بالبحث عن احوال الرجال نحو الجابر ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيل السبيل العلم بصدق
الخبر وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل ان يكون رجاء للتواتر او حرصا عليه وعلى هذا روايتهم لاخبار
اصول الدين ويمكن الجواب عن الوجه الاول بانا نلتزم ان المخالفة في القطعيات قطعا بوجب قطع
الموالاة والتفضيل والتفسيق حتى في الاخبار القطعية التي ليست بمثابة غيرها من القطعيات
الضرورية فنحن التاسع انا نشاهد العقلاء من الرجال والنساء الذين في زمان الغيبة والمصيبة
والحيرة يكلفون في العبادات والمعاملات كالذين في زمان الحضور بالضرورة من الدين ولا
يجب التكليف في ما علم من الدين والمذهب ضرورة والاجماع والسنة المتواترة والخبر المحفوف

بالقرينة العقلية وكانت بالاجماع وطريق العلم اليدوانى يفضل غالبا عما عن الشك باحد طرق
العلم عند اذ المقرر من ان التكليف يريد عما علم بالضرورة من الدين او المذهب او الاجماع
او السنة المتواترة او الخبر المحفوف بالقرائن العقلية وما يفيد القطع ليس خارجا عنها واذا
انسد الطريق الى العلم بالتكليف الثابت كان التكليف فيه بالظن قطعا والا يلزم التكليف
بما لا يطاق او جواز الفسق بالشك والوهم والكل باطل واذا كان التكليف فيه بالظن
فلو طرح خبر الواحد المفيد للظن يلزم العدول عنه الى الوهم جزما فيجب العمل بخبر الواحد
المفيد للظن بالحكم وهو المطلوب اعلم تحقيق المرام يستدعى بيان معنى العلم والظن والشك
بل ايراد القرائن التى عدها طائفة من الاخباريين قرائن علمية لصدور الاخبار المودعة
فى الكافى والفقيه والتهذيب والاستبصار عن الائمة عم وما فصل بها لنا فيما من النقض و
الابرام اما العلم فقد اختلفت كلمات ارباب العلوم فى معناه فيظهر من بعضهم منهم المنطقيون
وبعض المتكلمين انه اعم من التصور والتصديق باقسامه حيث جعلوه مقسما لهما وقد يشهد
لهم قوله تعالى فى سورة البقرة واعلموا بكل شئ عليم حيث يعم الشئ النسبة الخبرية وغيرها والتخصيص
بالنسبة الخبرية يحتاج الاصار اليه بدون القرينة على انه تخصيص غير معروف الا ان يقال ان الباء قرينة
على ان المراد منه النسبة الخبرية ومن بعضهم كعلى بن سعيد البحرانى فى كتاب فى الكلام المسمى بالقواعد
انه مطلق التصديق حيث قال حصول صورة الشئ فى العقل اما ان يخبر عن الحكم ويسمى ذلك الحصول
معرفة وتصورا واما مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان بنفى او اثبات تصديقا وعلما
وهو ظاهر الشهيد ره فى تمهيد القواعد حيث قال والاصح فى جواب ان يراد بالعلم معناه
الاعم وهو ترجيح احد النقيضين وان لم يمنع من النقيض وهو معنى شائع ووافقه ولده رحمهما الله
فى المعالم فتم وهو مبنى على انكار استلزام الشك فى الظن التصور بطرفى القضية بشهادة انه لا يطرد ان
يقال علمت زيدا وادعاء استلزامه فى الظن بطرفى القضية كما يشهد له قوله تعالى ان الظن فيكم

اولد مع بعوكم

رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ونظائره لان بناء فهم كلام المتكلم على الظن
المبنى على اصالة الحقيقة ونظائرها من القواعد التى لا يفيد الا الظن كما يشهد به الاستقراء بل العقل فان فهم
الكلام لو كان مبنيا على العلم لم يستقر النظام بل لم يحصل المراد من الكلام فانه لا يفيد به وقوله تعالى فان علمتموهم
مؤمنات حيث قيل اراد الظن اما لعدم للعلم لعدم امكان حقيقة العلم وقد قال فان علمتم فيهم خيرا
فلا استبعاد فى العرفية فانه بقى فى العرف عملت وعلمت فى الواقع انما هو الظن كما يفصح عنه الرجوع الى
ترجمته فى الفارسية فتم وقال بعض المتكلمين بل وبعض الاصوليين ان حده يجب لحصول التمييز بين
المعانى لا يحتمل النقيض قال فى الحواشى وهو المختار من تعريفاته وقال المحقق الشريف فى شرح حده
القيد يعنى القيد الاخير يخرج الظن والشك والوهم وكذلك يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع لاحتمال
ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب ان نقيضه ذلك
المقلد لا يزول بالتشكيك انتهى ثم قال وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى والتصور اليقينى
لانه لا نقيض له وفى شرح المقاصد الظاهر من قولنا تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نفيض التمييز
ولما لم يكن له كثير معنى وذهب بعضهم الى ان المراد انه حده يجب التمييز الجازم لا يحتمل النقيض
وليس بشئ ولنا اعتبار ذلك فى متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد الشئ انه كذا مع انه لا يكون
الا كذا وقد عرفه الشيخ فى الحد وفسر اختاره الشيخ الطبرسى فى مجمع البيان عند قوله تعالى الا بما علمتم بالسنتكم
والتحقيق ان تقول اعلم ان الاعتقاد لا يخلو من ما ان يكون سكون النفس ثم قال وهذا الحد اولى من قال
انه اعتقاد الشئ على ما هو به مع سكون النفس قال الشيخ الشارح الفاضل الجليل على الزوجى
وظاهر كلامه موافقا للذريعة ان سكون النفس احقى من عدم تجويز النقيض وان عدم تجويز
النقيض يتحقق فى الجهل المركب والتقليد دون سكون النفس ولعله زعم ان سكون النفس
وعدم تجويز النقيض مع رسوخه فى النفس واتباع زواله وعن المحقق الطوسى ره فى شرح
رسالة العلم الجهل المركب والتقليد لشاركان العلم فى كونهما اعتقادين مقارنين لسكون النفس

الا ان العلم يقتضيه بالذات والباقيان يقارنانه لا على سبيل الوجوب وقد شارح التهذيب السيد
عميد الدين ره ان الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم ان الاعتقاد الجازم المطابق الثابت حيث
قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم مع طمانينة النفس او اعتقاد
يقتضي سكون النفس انتهى وفيه نظر فانه لا يظهر من تعريفاتهم ذلك كما هو ظاهر وتفسير بعض المتاخرين
من اللغويين والعلم اليقين الذي لا يدخل الاحتمال هذا هو الاصل فيه لغة وشرعا وعرفا وكثيرا ما يطلق على
الاعتقاد الراجح المستفاد من سند سواء كان يقينا او ظنا ويظهر من الجوهري ان العلم انما هو بمعنى المعرفة
حيث قال في بيانه علمت الشيء اعلمه علما عرفته مكتفيا به ولعل الباعث عليه استناده في التصديق
فتم والاظهر عندي انه يجب اللغة حقيقة في الاعتقاد الجازم سواء كان عن دليل ام لا كما في البديهيات
بل وفي اعتقاد المقلدين بناء على انه ليس عن دليل كما قيل ومطابقا للواقع ام لا وهو الذي ذهب اليه شيخنا
الاعظم اليه اعلى ويكون ظاهرا في تفسير والشيخين وهم اعلم فتم وفي تفسيره بانه معنى يوجب لمحله انتقال
بين المعاني لا يخلو التعقيد ولا يناسبه كلام المحقق الطوسي ره فانه من الجائز ان يكون مراده ان العلم
في الاصطلاح اعتقاد يقتضي سكون النفس بالذات فتم وذلك بالتبادر وعدم صحة السلب ولكن سلب
فالمراد انه لا يعلم ما هو في الواقع اعني تقييد ما يجلبه ويظهر من الجوهري ان الشك خلاف اليقين فانه عرف
اليقين بالعلم وزوال الشك وهو الظاهر من مصباح الشريعة انهم حيث قالوا لا تجالسوا عند دواع
يدعوكم من اليقين الى الشك وتقربوا الى عالم يدعوكم من الشك الى اليقين وكلام علماء الادب كما يظهر
بالرجوع الى بحث اضداد القلوب فالسيد بدر الدين فيه وهي ثلثة انواع الاول ما يفيد في الخبر يقينا فانه
ظاهر ان المراد باليقين الاعتقاد الجازم وفسر بعض الدين الاعتقاد رضي اصرعنه واما اليقين فقط فهو علم اذا
كان بعد عرف ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما توهم بعضهم فان معنى علمت
ان زيدا قائما وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرف لا يصيب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم لا
لفرق مصرح به بينهما بل هو مبني على الى اختيار العرب فانهم قد يجعلون احد المتساويين في المعنى بالحكم

لفظي دون الاخر

لفظي دون الاخر ويدل عليه انهم انه يقال اعلم ذلك في قوله فتم اعلم انه لا اله الا الله ولا شك ان
المراد تحصيل الجزم به دون الجزم المطابق اذ لا ينصور فيه وفي فهم اعلم ذلك واعلم
فلان ذلك او تعلم ذلك او علم به وانما الحاصل عدم المطابقة والحمل على التوحيد بعيد فتم وما يدل
عليه انهم قوله فتم وما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين وقوله فتم في سورة الاعراف
فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين وانه تم يمنع ان يبنى على اصل غير المعلوم فلو كان المراد به المطابق
الواقع لكان التكليف به محالا لانه لا سبيل الى العلم بالمطابقة بغيبته ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ويدل عليه انهم عدم وضع لفظ للجزم التقليدي والغير المطابق في اللغة مع كونها من المعاني
الحاجة الى وضع اللفظ ويدل عليه انهم جعلوا علم اليقين في مقابل حق اليقين وعين اليقين
فتم ومجاز في الظن فان قلت اذا ثبت الاستعمال في الظن بحكم بغيبته ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
كما لا يخفى به بكثرة حقيقة فيها قلت نعم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فان غالب الاستعمال بطريق
الحقيقة كما لا يخفى على المتتبع وعليه بناء ارباب العلوم الادبية ولكن نقول اذا وجدنا من استعمال
العلم في الظن انما هو في صورتي الترديد والاستعمال فيه لا يكون الا بطريق المجاز والاستناد الى اصالة الحقيقة
انما هو فيما كان الامر مرددا بين الحقيقة والمجاز واحتمالها اللفظ كما اذا استعمل في معنى الظن اللهم
الا ان يمنع الاستعمال في فرد الظن ويقال ان صحة الفردية انما ثبت من الاستناد الى الفاعل كما
في جميع الافعال والا يلزم مجازية الافعال نظير ما قيل في قوله فتم جاء رجل من اقصى المدينة يسعى
بجزم الاستعمال اللفظي ولم يتربه احد ظاهرا فتم وان لفظ العلم ان كان حقيقة في القدر المشترك
بين الجزم والظن يكون استعماله في صورتي فردي الجزم والظن من قبيل استعمال العام في الخاص وان
كان حقيقة في الاعتقاد الجازم المطابق يكون استعماله في الظن بطريق الاستعارة بعلاقة جواز الاحتمال
عليه وكذا في المعرف لو استعمل فيها بعلاقة الظهور والانكشاف ولا ريب ان الاول اولى فتم اليقين
مرادف للعلم بالمعنى المذكور يجب اللغة على ما يظهر من الجوهري كما عرفت ويظهر من تفسيره بالعرفان

يكون ان يقال انه من قبيل وصف الشيء بالصفة

كما ورد في الاوعية فان الاصل في الوصف الاخبارية لا التاسيس خير من التاكيد بل الظاهر انه
ايضا وقوله في دعائه المكارم الاخلاق ومن ما عندك يقيني وقد يقال انه يجب اللغة الجزم المجزوم
به ايضا وقوله تعالى ربنا ايقنا بيقين وقوله تعالى في سورة الواقعة ان هذا لهو حق اليقين
قال الشيخ الطبرسي ره اي هو الحق الثابت من اليقين وقال البيضاوي اي حق الخبر اليقين وهو صفة بالصارف
فانه صفة الخبر حقيقة دون الاعتقاد وبه فسره النيسابوري وصرح اهل اللغة والاشتقاق منه وهو يشهد
للاول قوله تعالى كلا لو تعلمون علم اليقين الاية بقال يحذف الموصوف كما يظهر من صاحب المجمع
حيث قدر الامر مع انه قال في صدر سورة البقرة وبالاخرة هم يوقنون الايمان واليقين هو العلم الحاصل
بسبب الاستدلال ونظر ولذلك لا يطلق الموقن على اصل قوم لاستواء الاشياء في الجلاء عنده ويتوجه عليه
فيما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا الاية بان هذا معنى الخبر المجزوم من قبيل له
عندي درهم حقا بناء على انه حال اي قلته حقا الا انه لم يكن محدوده تم وهو يخالف انه ما قال
الى اذن في تفسيره الكبير قال واليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف
معتقده اذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهة الفطرة واما نظر العقل ويمكن دفع الاشكال
بانه يجوز ان يكون سبب عدم الاطلاق ان اسمائه تعالى توقيفية وانما يعتبر في العلم واليقين
الثبات كما اعتبره جماعة لان الظاهر عدمه كالانارة فيحصل لبعضنا بالدليل ما يقال عليه العلم
ثم ترجع عنه ببعض الشبهات ويدل عليه تقسيم الايمان الى المستقر والمستودع وفي قوله تعالى انما المؤمنون
الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا قال الشيخ الطبرسي ره اي لم يشكوا بعد العلم صدورهم
بان يعتريهم الشبهات او يعرض المضلون فيشككهم ويقذف في قلوبهم ما يثلم اليقين وما قيل في تحقيق
تغير الثبات وامتناع الزوال ان المراد به امتناع الزوال بشرط بقاء العقل وتذكره ما حصل عنه وهو ما يثبت به الحق
من البرهان والمشاهدة او نحوهما على الوجه الذي حصل عنه قول بلا دليل اعلم انه قد يحصل للعالم
العالم الموقن قلق واضطراب بمعارضة الوهم وتدرج به العالم المحرر سيم البحراني قدس سره

عند شرح كلامه ع ان ابغض الخلائق الى الله رجل رجلاه وكله الله الى نفسه الى من كلامه ع
وصون التوكل على الله ثم ان يثبت في نفسك يكشف او اعتقاد جازم ان الاشياء جميع الاسباب
والمسببات بيد الله سبحانه وتعالى وانه الفاعل المطلق تام العلم والقدرة على كفاية العباد وتام العطف
والعناية والرحمة فخلقه بحيث لا يكون وراء قدرته وعلمه وعنايته ورحمته رحمة وعناية ولم تقع
في نفسك التفات الى غيره توجه حتى نفسك وحولك وقوتك فانك والحال هذه قد بين نفسك
تسلم امورها بالكلية اليه والبراءة من التوكل على احد الا عليه فان لم تجد من نفسك هذه الحالة
ذلك ضعف الاسباب المذكورة او بعضها وغلبة الوهم على النفس في معارضته لذلك اليقين
بحيث ضعف تلك الاسباب ودرجاتها وتفاوتها بحسب تفاوت درجات التوكل انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وكذا غيره ولعله المراد بضعف اليقين في دعائه ع بعد الفراغ من صورة الليل قد سولت الشيطان
عناني في سوء الظن وضعف اليقين وهو كما يناني الجزم بل انما يناني الاطمئنان كما يشهد به قوله تعالى
او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي واحد المراد بضعف اليقين في دعاء كمال الاسلام خلاف
واجعل قلبي يقتني افضل اليقين فتم كلامه ان اليقين على درجات متفاوتة ومراتب متفاوتة قال
ره في مصباح الشريعة في باب اليقين ولانها بزيادة اليقين على الابد اللهم الا ان يحمل على التفاوت
بحسب الكم دون الكيف وياتي عنه قول الامام عليه السلام والمؤمنون انهم سقاوتهم في قوة اليقين
وضعفه وعلى ذلك اكثر المحققين وهو المفهوم من صاحب الكشاف والشيخ الطبرسي ره في قوله تعالى
في سورة الانفال زادتهم ايمانا والحق الطبرسي ره في تحقيق الحصول حيث قال ان العقل لا يثبت فيما
جزم من العلوم العادية كالعلم بان الانسان الشاهد الشاب او الشيخ بما خلق الان وفصله من
غراب دام بل كان قبل ذلك طفلا خرج عنها بسبب اختلافات بعيدة حاصله من القول بالفاعل
المختار او الشكل الغريب الفلكي وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من جزئه لكن التفاوت
بينهما لا يبلغ حدا يجعل احد الجزمين ظنا فالظاهر اعتبار الفطرة التجريبية فانها لا تبلغ في الجزم حد

مع انها يقينية بعده عن الارتياب انتهى ثم ان القطع الحاصل بالمعارضات الوهمية يسمى في الشرع
بالوسوسة الشيطانية ولا فرق بينهما قال في مصباح الشريعة في باب الوسوسة لا يتمكن الشيطان
بالوسوسة من القلب الا وقد اغرمن ذكر اعتقهم واستهان بامره وسكن الى نفسه ونسي اطلاعه
على سره فالوسوسة ما يكون الا من خارج القلب بلشاء معرفة العقل ومجاورة الطبع واما اذا
تمكن في القلب فذلك غي وضلال وكفر انتهى ثم اعلم انه قال في المواقف بعد تعريف العلم بما عرفت
واورد العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة فانها يحتمل النقيض لجواز خرق العادة والجواب
ان بقاء احتمال النقيض يعني لو فرض نقيضها واقعا بدهاء لزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق
التجويز الواقع فيه اي في العلم العادي النقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي
الثابت للممكنات في حد ذواتها والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التجويز عندك لان يحكم فيه الجزم
بنقيضه في الحال وهذا الاحتمال الثاني هو المراد من احتمال المذكور في التعريف المذكور وانتم تقولون
في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس انتهى ونقل ان التصديق بالعاديات على قسمين
التصديق بحقيقتها على تقدير بقاء وضع العالم بها على مجرى العادة وهي شرطية معلومة اما مكتسب
شوهد تكرر اشي معه او هي من المشاهدات فعلمنا بعدم سواء جسم رايناه ابيض ان كان بابيا
على ما شوهد عليه الثاني التصديق بحقيقتها بدون تعليق وهي حملية مظنونة بظن شاخم للجزم مشتبه
به بدليل على ذلك ان تصديقنا بها ليس الا كتصديق من كان في زمان النبي صلعم غائبا غافلا عنه بعدم
انشقاق القمر وحسن الجذع وهي الجزم فهي من خوارق العادة حين وقوعها ومعلوم انه
ليس بعلم فكذا ما هي فيه لان تساوي التصديقين في الغرض يناقي كون احدهما علما والاخر جهلا
انتهى والظاهر عندي ان العاديات لا تخلو عن احتمال النقيض لتجويز خرق العادة الا انه لا ينافي
العلم بحسب العرف واللغة فانه لا شك انه يصح بحسب العرف واللغة ان يقال اني اعلم الان ان الجبل
الذي كان بحجرا حمرا وان الان ان الشاهد الشاب ما خلق الان وضعه من عزاب وام الى غير ذلك

في العلوم بحث وان الاخر

من العادات وان احتمل العقل نقيضها احتمالا بعيدا فان كان المراد بعدم الاحتمال المساوي في العلم
والجزم مطلق الاحتمال فلا يصح التعريف وان كان المراد به الاحتمال الذي يوجب اضطراب النفس
وعدم سكون نفوسهم ويمنع من الاعتماد على خلافه والاقتضاء اثره في الامور الخطيرة فالتعريف صحيح
وهو الذي يظهر من المحقق الطوسي في تجريد المحصل كما عرفت وقد اقر الامام الرازي حيث قال يمكن ان يقال
ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين كما استطلع عليه وان كان من
فني حصول العلم باصول العقائد عن الغائبين عن حضور المعصومين ما يفهم من لفظ العلم بحسب
القرينة الصارفة بحسب العرف واللغة يصح نسبته الى غير النبيين والامر بكسبه والنهي عن الغفلة
الذي لا يتصف به كما يظهر بالرجوع الى العرف واللغة والكتاب والسنة صحيحان بذلك وقد
ترجمته بالفارسية اعني دانستن وكانه توهم ان الاحتمال ينافي العلم ولو كان بعيدا ولو كان من قبيل
الوسوسة الشيطانية وهو مندفع جدا كيف وهو يوجب عرف الاجتناب والاجتناب المتضمن للتكليف
لعلم من ظاهرها كما فرط بعض الاخباريين حيث قال ان الجزم الثقة تفيد العلم العادي وهي
من اصطلاحاته ظاهرا فان العلم العادي في اصطلاح المتكلمين ما عرفت فان كان المراد انه اذا
اخبر الثقة كان عاده غالب الناس تصديقه وعدم الانكار عليه والالتفات الى انه يجوز كذبه
فلا حاجة الى اشتراط الثقة في المخبر بل يكفي عدم اشتهاره بالكذب وان كان صبيا فان عاده غالب
الناس تصديقه ايضا لكن لا مطلقا بل في الامور التي لا اعتناء بشانها وحقارة الامور في الواقع او في
نظرهم او يكتفي فيها بالظن لعسر تحصيل العلم الاخروي انهم لا يكتفون بقوله في الامور الخطيرة الجليلة
التي لا تعسر تحصيل العلم فيه بل يتوقفون فيها ويقولون قول الرسول والكاتب كما هو الشائع الذائع
اما الاعتماد بالقرائن والشهادة اذ عسر الاقتضاء معه على العلم الاخروي انه الشائع الذائع
انه لا يجزم بالقرائن وان كان المراد ان عاده الثقة ان لا يتجاوز الصدق فيه مادر وقصد
اليه انه اذا فاد خبر الثقة العلم لم يحصل الشائع الحكم شرطا شهادة العدلين لان الخبر العدل

الواحد يفيد العلم ويلزم ايضا الحكم بالنجاسة اذا اخبرها الثقة وربما يقال ان العلم العادي
هو اعتقاد النسبة الجزمية بدون توجه الى النقيض واحتماله بسبب ان توجه في غاية الندرة لكن
لا يجب ينتهي الى خرق العادة اي عادة الله كما اذا كان لشخص حديقة وسيفه ذات حيطان
رفيعة وابنية مستحكمة وانهار كثيرة عظيمة يثق له ان حديقتك التي كنت تسير اليها امس باقية
على حالها فانه يقول على سبيل القطع نعم ويتعجب من سؤال السائل نعم لو التفت الى نقيض النقيض
ولا يحتمله مع انه يجوز ان يكون عدوه الذي له اقتدار على خرابها وقطع اشجارها في ليلة واحدة
خربها وقطع اشجارها في ليلة اليوم ولو فعل لم يكن من خرق العادة قيل قد اتفق في بعض الفرق
ذلك والمرجع فيه عادة الناس وهي مختلفة المراتب ادناها ان يتفق الشيء على مراتبه واحدة
مرتين كما ان المرجع في الاول الى عادة الله وقد تكون العادة مستندة الى غير الله تعالى والناس كما
في الحيوانات التي يرجع الى دار اربابها او محل قرارها اذا خرجت منها وقد ظهر مما قررنا ان مراتب
احتمال النقيض متفاوتة وان بعض مراتبه لا ينافي العلم كيف ولو اعتبر في العلم نفي الاحتمال
بالمرة يلزم ان يبقى انه معول على افراد بالتواطؤ دون التشكيك وهو خلاف التحقيق كيف
ولو كان بمعنى سبيل التواطؤ يلزم ان يكون العلوم الضرورية في درجة واحدة وليس كذلك بل يتفاوت
كما يجده من انفسنا ومنه يظهر ان احتمال النقيض في الضروريات ايضا ثابت واقع فتدبر واعلم ان الفرق
بين الاحتمال العقلي الذي لا ينافي العلم والنزاع الذي هو ان الاحتمال العقلي وان كان من قبيل الاحتمال
الذي في العلوم العادية لا يتمكن العقل من دفعه بخلاف الاحتمال المستند الى معارضة الوهم
فان العقل يدفعه ويسكن الى ما اعتقده من النفي والاثبات ثم يحصل بنقل عنه فيجيء ويراجعه
بالمعارضة فيلتفت اليه فيبعده عنه ويهدئ وهكذا فيتعوذ من معارضة باقتراحاته وتتم
هذا ما خطر ببالي في حد الاشكال فتدبر ثم اعلم ان الفرق بين العلم والظن بمعنى الاعتقاد الراجح
الذي لا يمنع النقيض ان الاعتقاد يكون تاره بحيث لا يكون معه احتمال النقيض اصلا كما في من

الكل اعظم من الجزء وتاره بحيث يكون معه احتمال ضعيف لا يلتفت اليه ارباب العقول كما في بعض الضروريات
وتاره الى ما هو اقوى منه كما في العاديات وتاره الى ما هو اقوى منه كما في بعض الاخبار المخصوصة بالقرينة
العلمية وهكذا الى ان ينتهي الى الاحتمال المساوي كما في صورة الشك والعلم هو الاعتقاد الراجح الذي
لا يكون معه احتمال يوجب اضطراب النفس بالنسبة الى ارباب العقول الموقنين والاذهان
السليمة الطالبين لما في الواقع ونفس الامر دون ارباب الوسوسة ومن لا يبالي بشان الواقع ونفس
الامر ويعتمد كلما سمعه من غيره ويكتفي بالامارات الضعيفة والظن هو الاعتقاد الذي يكون معه اضطراب
النفس بالنسبة الى ارباب العقول والاذهان المستقيمة وهو ايضا على مراتب وكثيرا ما يشتبه بعض
مراتب الظن ببعض مراتب العلم والله الهادي فتدبر واما الظن فمعنى ما يظهر من الجوهري بمعنى
الحدس فان الظن بمعنى الحدس وقد يوضع موضع العلم قال داود بن سيدين الصحة فقلت لهم ظنوا بالنبي
مديح سراقتهم في الفارسي المسرى لسمعوا واما فخوف عدوه باليقين لا بالشك وقال في
تعريف الحدس الحدس الظن والتخمين يقال هو يحدس بالكسر اي يقول شيئا برايه ويشهد
له قوله تعالى ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى قل هل
عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون الخرص بمعنى الكذب فان الخرص
الخراص الكذاب وقد خرص يخرص بالضم خرصا وخرص اي كذب وقد استعمل في الكتاب الحميد
في الاعتقاد الراجح الذي لا يمنع عن النقيض وهو الذي استقر عليه بعض الاصطلاحات فمن قوله
تعالى فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله قال الشيخ الطبرسي ره ولم يقل
ان علما لان اليقين مغيب عنهما الا بعلم الله والاعتقاد الجازم الحق فمن قوله تعالى الا على
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون وقال الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
قال الامام الرازي في تفسير الكبير وانما اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين الاول
التنبيه على ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى علمه في الاخرة كالظن في جنب العلم و

ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين
امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن اماره قوية قبل ومدح وعليه مدار
اكثر احوال هذا العلم وان كان من اماره ضعيفة فهو كقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ايضا وان الظن لا يغني
من الحق شيئا انتهى والاعتقاد الجازم الباطل الذي ليس عليه دليل فهو قوله تعالى وما يتبع اكثرهم
الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا قال الشيخ الطبرسي ره لان قوله لا يستند الى دليل ومنه
قوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والظاهر ان المراد بالظن
في اكثر الايات المتضمنة لذمه ذلك وتعبير الله عنه بعدم العلم كما في قوله تعالى وقالوا اتخذ
الله ولدا سبحانه وهو الغني له ما في السموات والارض ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون
على الله ما لا تعلمون قال الشيخ الطبرسي ره اي ما عندكم حجة بهذا القول وما نفى عنهم الحجة
حملهم على ان كل قول ليس عليه برهان فهو جهل ليس بعلم وفي
الشك المصطلح فهو قوله تعالى واذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري
ما الساعة ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وحمل عليه الشيخ ره في قوله تعالى ومنهم اميون
لا يعلمون الكتاب الا اماني انهم الا يظنون حيث قال اي يشكون وهم متمكنون من العلم
والظاهر ان المراد به الجزم الباطل بدلالة استثناء الاماني التي تكون عبارة عن الاكاذيب عن
الكتاب الذي نفي علمه عنهم فانه يستفاد منه انهم يعلمون الاماني اي يخترعونه فاذا كانوا
جازمين بها لا يصح ان يقال انهم ظانون بها الا ان يقال ان معنى ظنهم انما هو الكتاب
وهو خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم
الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا فانه لو لم يكن الظن بمعنى الشك لكان بعضه متيقنا للبعض
وقد استعمل فيه في الحديث ايضا وهو ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة في حديث طويل
قال قلت له اصابه اي اصابه البول الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا

ثم صليت فرايت فيه قال تعيد الصلاة قلت لم ارى فيه قال لا انك كنت على يقين ثم شككت فليس
ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن انك رايت فيه دما فعليك الاعادة وقد تم في المنديل ثم شككت الا
ان يقال ان الشك استعمل في الظن والاول موافق لما قاله الجوهري ان الشك خلاف اليقين وانه العلم
وزوال الشك هو العزيمة والثاني موافق لما اختاره الفقهاء واما القرائن التي عدها ليس الاجماع
من الاخبار بين اعني الحدث القاصر الاستناد الى قرائن عليه لصدور الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة
بل وغيرها عن اهل العصمة عليهم السلام وقطعية ولا سيما فيجب ابراز ما ينفعها وغيرها من سقوط الاسناد وانكار
بعضه من غير تغيير في النقل والحكاية بحذف او نقل بالمعنى الا فيما لا يناسب تغييره قد في الفوائد ثانية
الصواب عندي مذهب قدماء الاخباريين وطريقتهم اما عدهم فهو ان كلها يحتاج الى الاجماع الى يوم
القيمة عليه ولا له قطعية من قبل الله تعالى حتى ارش الخدش وان كثيرا مما جاء النبي صلى الله عليه وآله من الاحكام وما
يتعلق بكتاب الله وسنة نبيهم من نسخ وتقييد وتخصيص وتاويل مجهول عند اهل العترة الطاهرة
عليهم السلام وان القرآن في الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وكذلك كثير من السنن النبوية
ثم ولا يبقى لنا فيما لا يعلم من الاحكام النظرية الشرعية اصلية كانت او فرعية الا السماع من الصادقين
عليهما السلام وانه لا يجوز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية
ما لم يعلم انها من جملة اهل الذكر عليهم السلام يجب التوقف والاحتياط فيها وان المجتهد في نفس الحكم
ثم ان اخطأ كذب على الله وافترى وان اصاب لم يؤجر وانه لا يجوز القضاء ولا الافتاء الا بقطع
ويقين ومع فقده يجب التوقف وان اليقين المعتبر فيهما اقسام يقين مستقل بان هذا حكم الله
في الواقع ويقين مستقل بان هذا رد من معصوم فانهم ثم جوزوا العمل به قبل ظهور الحكم القائم
ثم وان كان ورود في الواقع من باب التقية ولم يحصل لنا ظن بما هو حكم الله ثم الواقع في
الثانية متواتر عنهم عليهم السلام سيما فائدة المعتبر من اليقين في البابين يشمل اليقين العادي فلا
يتعين تحصيل ما هو اقوى منه من افراد اليقين وباب اليقين العادي يتسع فشهد بذلك

اللبيب الفطان الفس والاصوليون بنوا على هذا الباب كثيرا من قواعدهم كحجية الاجماع وكذا المتكلمون
وان شئت ان يعلمه كما علمنا فانظر الى الشرح العضدي للمختصر الحاجبي والى شرح المواقف والمقاصد
وغيرها فانه كان المتعارف بين قدمائنا في كلام الائمة عليهم السلام الوارد في كلام الصحابة
م وفي غيرهم جواز الاعتماد على خبر الثقة ومن المعلوم ان النسبة بين الثقة في الاخبار وبين ذي
العدالة التي اعتبرها العلامة ره ومن وافقه من اصحابنا رضوان الله عليهم على وفق العامة عموم من وجه
مع ذلك الشهيد الثاني ره في بعض تصانيفه في جواز الاعتماد على خبر البالغ الثقة في اشتراء
الجارية ووقع هذا الاطلاق في صحيحة عمر بن يزيد في باب الشهادة وصرح رئيس الطائفة في كتاب
الفهرست بان كثيرا من اصحاب الاصول كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة وكانت كتبهم معتمدة
وصرح في كتاب العدة بانه يجوز العمل بخبر الثقة في الرواية وان كان فاسد المذهب او فاسقا
بجوارحه وفيه اولا انه ره قال في مقام دفع الايراد انه يجوز العمل بخبر الثقة الذي علم من اعتقاده
تسكه بالدين ويجتنب عن الكذب ووضع الحديث وان هذه طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلم
فخرجوا ودونوا فيه اولا ان ذلك لا يدل على ان مذهبه ذلك وثانيا انه لو دل فانما يدل على
جواز العمل بخبر جماعة مخصوصة وثالثا انه قال بعد ذلك الجواب والثاني اي الجواب الثاني ان
جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم ورواية
من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح هذا ما في الاستبصار بالفارسية وليس عندي الفهرست
ولعله على وفقه في الكافي في باب تسمية من رآه عليه السلم محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيى
جميعا عن عبد الله بن حيث الجبري قال اجتمعت انا والشيخ ابو عمرو رحمه الله عند احمد بن اسحق
فقلت لاحمد بن اسحق ان احب ان اسئله عن الخلف فقلت له يا ابا عمرو قد اخبرني ابو علي احمد بن اسحق عن
ابي الحسن الهادي عليه السلم قال سئلته وقلت من اعامل او عمن آخذ وقول من اقبل فقال له العمري
ثقتي وما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة

المامون

المامون واخبرني ابو علي انه سئل ابا محمد ع فقال له العمري وابنه ثقتان فما ادوا اليك عني فعني
يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان هذا قول امامين قد
مضيا فيك قال فخر ابو عمرو ساجدا وبكى ثم قال سل فقلت له انت رأيت الخلف من بعد ابي محمد عليهما السلم
فقال اي والله وعنقه مثل ذا واومى بيده والحديث طويل نقلناه موضع الحاجة وفيه ان السؤال
والاسترشاد دلالة على ان خبر الثقة لا يفيد العلم والقطع وان الجواب لا يدل على ان اكثر من ان كلام
العمري حجة شرعية عنه وكذا انبه بشهادته بالوثاقة وامره بالسماع والاطاعة لهما ولا
يدل على ان خبر كل ثقة يفيد العلم حتى من لم يكن اماميا وكان وثاقته مستندة الى المعاشرة والمشاهدة
المفيدة لان الظن بالوثاقة فان قلت ان العلة المنصوصة يوجب التعدي قلت هو مسلم وانما الفارق
الرواية انما هو عليه الوثاقة الواقعية لان الاحتفاظ في اسامي لما في نفس الامر وهو كان عالما
به فاذا قطعنا بما هو مراده منه بالوثاقة وعلمنا بتحققها في شخص يسمع له ويطيعه وقد ذكرنا
سابقا انه وكان خبر الثقة موجبا للقطع والعلم لما احتاج في جواز العمل به الى الاسناد كان
بكلامه ع وغيره من كلام القدماء لان حجية خبر العلم القائم بالعلم فلو احتاج العلم الى العلم
يلزم احتياج الشيء الى نفسه مع انه يلزم منه ان يكون حجية ذلك العلم ايضا محتاجة الى العلم
الآخر وهكذا فاما ان يلزم الدور او التسلسل ولو احتاج الى غيره يلزم الدور فتم والتصريح بانه
لا يعتمد في باب الرواية الا على رواية الثقة وقع في احاديث كثيرة واما اولا ما افاده الشيخ قدس سره
في غاية الجودة لان خبر الثقة في الرواية فرد من افراد الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة للعلم والقطع
وكان هذه الدقيقة كانت منظورة لقدمائنا في العمل بخبر الواحد الثقة وعلى هذا المتأخرون قد تحيروا
في تحقيق طريقة قدمائنا ووقعوا في حيص بيص حتى نسب العلامة اليهم انهم كانوا يعتمدون
في عملهم ايضا على خبر خبر الواحد الظني الدلالة كذا ينبغي ان تحقيق هذه المباحث والله الموفق
للصواب واليه المرجع والمآب وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم والحمد

من يدعي انه لا يحصل العلم الا بقول المعصوم عم وينكر افادة الاستدلال له ان يدعي العلم فيما لا يكون مستندا
اليه م بل انما يكون مستندا الى الظن والتخمين فتدبر واما طريقهم فهي انهم لم يعتمدوا فيما ليس من فروعات
الدين من المسائل الكلامية والاصولية والفقهية وغيرها من الامور الدينية الا على الاخبار الصحيحة الصريحة
المروية عن العترة الطاهرة عليهم السلم وصحيح الصحيح عندهم مغاير لما اصطلح عليه المتاخرون من اصحابنا
على وفق اصطلاح العامة ولهم العلامة رة على ما يحكى نقله عن بعض اصحابنا فان معناه عندهم ما علم
على انطباق رواته عن المعصوم ولو كان من باب التقية وفيه نفع لكانه ايدا ما قال الفاضل المدقق
الشيخ الحسن رة كما ياتي ان مرادهم منه الثبوت او الصدق وقد صرح المحقق الشيخ البهائي رة كما ياتي انهم ان المتعارف
بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضدت بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق
الركون اليه وانت خبير بعدم جواز الاكتفاء بالعمل الواحد في الموضوعات سيما اذا كان عن الاجتهاد
اذا كان معارضا بالاخر فتدبر واما اصطلاح القدماء فكلام السيد الامام العلامة والقدوة الهمام الفهامة سيد
المتكلمين وسند الفقهاء الاصوليين السيد الاجل المرتضى رة في جواب المسائل الناصريات المتعلقة
بالاخبار الاحاد حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر
من طريق الاشاعة والاذاعة او بالقرائن باماره وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها نوردها في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى ويتوجه عليه رة مضافا الى ما اوردناه سابقا
في الرابع من الدليل السادس انه لو كان خبر ظني الثقة في الرواية مفيدا للقطع والعلم فلم صار من
شعار الشيعة كما ادعاه المرتضى رضي الله عنه بهم يكون باخبار الاحاد فان المخالفين ايضا يتمسكون

بجملة م

في التمسك باخبار الثقة

من التمسك باخبار الثقة في الرواية فلم عدلوا عنه والعاقل لا يترك العلم مع امكانه ويتمسك بالظن ولعله
باق عنه كلام الشيخ الذي نقلناه عن العدة في جواب كلامه فان قيل ما الكرم ان يكون الدين انتشر
اليهم لم يتمسكوا بهذه الاخبار بمجرد هذا بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها الى اخر ولجمع بينه وبين ما نقل
عنه ابن ادريس رة من ان خبر الواحد اذا كان على غاية ما يقتضيه الظن بصدقه كما عرفت ان المراد
بالاخبار والعلامة غير ثقة الراوي وما يدل المشابهة من العلوم والامارات فقد يكون خبر الثقة فردا
من افراد الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة للعلم والقطع كما هو مدعاه رة ولعله لذلك قال وكان هذه
الطريقة الى اخر بلفظ كان وذلك يدل على انه الاخبار بين شيخنا الصدوق محمد بن بابويه رة كلام
باصطلاح القدماء حيث قال في اول كتاب من لا يحضره الفقيه ان كل ما ذكرته فيه صحيح وحجة بينه
وبين الله تعالى وفيه انه قال في اول الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت
الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته جميع
ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن ابي وغيرها من الاصول
والمصنفات التي طرق اليها مثبتة في فهرست الكتب التي رويتها من مشايخي وسلفي رضي الله عنهم
وتالفت في ذلك حميدي مستعينا بالله ومن كلاه عليه ومستغفرا من التقصير انتهى كلامه اعلى
الله مقامه وهو ايضا يدل على انه يعلم على انطباق جميع ما رواه فيه صار دعوى العلم م بل انما يدل على
انه يحكم بصحة ما فيه ويفتي به ويعتقد فيه انه حجة فيما بينه وبين الله وهو يحتمل طريقة المحمدين رضي
الله عنهم من الحكم بصحة فتواهم واعتقادهم انه حجة فيما بينهم وبين الله وما يدل على ان حكمه رحمه الله
بالصحة واعتقاده فيه مبني على اجتهاده قوله اخر كلامه ومستغفرا من التقصير وما يدل على انه لم يرد
بالصحيح ما علم على انطباق رواته عن المعصوم انه قال في الاكمال والفضل بعد ذلك بين اخبارنا
واخبارهم هو ان الاخبار لا يوجب العلم حتى يكون في طريقه ورواته قوم يعرفون العين اذا
اخبروا وهذا شرط انه قال فيه ايضا مسند اخوي يقال لهم اذا كان الخبر المتواتر حجة رواه

قوم م

العدم

والامة وكان جزا الواحد من العترة كجزا الواحد من الامة يجوز على الواحد منهم من تعمد الباطل ما يجوز
السهو والزلل ما يجوز على الواحد من الامة وما البس في الجزا المتواتر ولا جزا الواحد فسيله عندكم الا الخراج
وكان يجوز على المتاول منكم ما يجوز على المتاول من الامة فمن اي وجه صارت العترة حجة ويدل عليه
ايضا ما نقلناه عنه ره في الحاشية وذلك الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ره قد تكلم
باصطلاح الفن ما حيث ذكر في اول كتاب الكافي ما هجسه اذ صنفه لان يرفع به اشكال من تحير
في الاحكام بسبب اختلاف الروايات وعدم تمكنه من التمييز بين الصحيح منها وغير الصحيح منها وكان
يكفي به المتعلم والمسترشد ويأخذ منه معالم دينه بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام ومن المعلوم
انه ره لم يذكر في كتابه هذا قاعدة بها يتميز بين الحديث وغيره فعلم ان كل ما فيه صحيح فانه لو كان ملفقا
من صحيح وغير صحيح لزاد الاشكال والحيرة ولما جاز اكتفاء المتعلم واخذ المسترشد منه والقوم من الاصول
المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمدة عليها كانت
في زمن الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره مهتارة عن غيرها ومن المعلوم انه لم يقع
من شك ان يجمع بينها في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة ما تميز ذلك
ظن الذين لا يؤمنون بالاخرة مراده ره من قوله ذلك ظن الذين لا يؤمنون عفي الله عنه ان كان ظنه ظن
السوء وفي سلمه الله ان عماد الاسلام والايمان ره قال في الكافي وذكرت الذي شبهت بها الاختلاف
ان امورا قد استشكلت عليك لا تعرف حقايقها لاختلاف الرواية فيها وانك تحب ان تعلم ان اختلاف
الرواية فيها لاختلاف علمائها بها وذكرت انك لا تجد حضرتك من تذاكره وتفاوضه من
تثق بعلمه فيها اي في الروايات بحيث تميز بين الصحيح منها وغيره وقلت انك تحب ان يكون عندك
كتاب كاف يجمع من جميع فنون الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم
الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهما السلام والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدي
فرض الله عز وجل ونبيه صلى الله عليه وآله وقلت لو كان ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك

الله بموته وتوفيقه

الله بموته وتوفيقه اخوانا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مراشدهم فاعلم يا اخي ارشدك الله
جميع احاديث شيء ما اختلفت الرواية من العلماء عليهم السلام فيه برأيك الا على ما اطلقه العالم عليه السلام
بقوله ع اعرضوها على كتاب الله عز وجل فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله
فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذ بالمجمع عليه عندهم فان المجمع
فيه وهو لا يعرف من جميع ذلك الا افراد لا احد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى
العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بأيما اخذتم من باب التسليم من حكم وقد سبر اصوله محمد بن يعقوب
ثالث وارجو ان يكون بحيث يحث فيها كان فيه من تقصير فلم يقصر علينا في اهداء النصيحة انتهى
كلامه اعلى الله مقامه ووفر الله اجره وفيه انه اعتذر ره ان تمييز الصحيح الصادر عن المعصوم ع من غيره
اذ التبس الامر بالرأي والاجتهاد بحيث يوافق الواقع لا يصح اصلا ولكن اذا عطفنا بما ورد عن الصادقين
عليهما السلام في الصحيح من الروايات الثلثة كنا اخذين بقولهم عليه السلام من هذه الجهة وهو انا
ثم اذا كان تلك الاخبار صحيحة صادرة عنهم عليهم السلام ولم يكن بينها معارضة ولم يعارضها خبر
اخر والكل صحيح ثم لم يكتف به وقال ولا يعرف من جميع ذلك الا افراد الى اخر وهو لا يدل انه
على بدعة بل انما يدل على خلافه سواء قلنا ان المراد بالعالم هناك الظاهر او المعصوم ع كما هو الظاهر
اما اذا قيل ان المراد بالعالم غير المعصوم ع فظاهر واما اذا قيل ان المراد به المعصوم عليه السلام فقد
قال لا يكون التمييز بين الصحيح حتى ما يكون كلامه ع وبين غيره بالرأي الا بالروايات الثلثة وانه لا
يرد عليه ذلك الى العالم ع كان يميز بين الصحيح وغيره والاخذ بقوله ع بأيهما اخذتم من باب
التسليم وظاهر ان الاخذ به لا يرد الاشكال والحيرة في تمييز الصحيح من غيره بل انما يرد الحيرة
في المكلف به في الفروع دون الاصول فتأمل ولعل هذا منه ره من جهة اجتهاده وهما يدل على ان
التمييز بين الصحيح وغيره في زمانه ره لم يكن ظاهرا معلوما بل كان محتاجا الى الاجتهاد فيه فقوله
ره وارجو ان يكون بحيث يحث فيها كان فيه من تقصير فلم يقصر علينا في اهداء النصيحة انتهى

اذا قررنا ذلك فلا باس ان نقرر كلام العلامة المجلسي ره في مرات العقول فانه لا يخلو من فائدة وقد
اطلعنا عليه بعد ما حررنا ذلك قال في ذيل قوله ره بالاخبار الصحيحة استدل به الاخباريون على
جواز العمل بجميع اخبار الكافي وكونها صحيحة وان الصحة عندهم غير الصحة باصطلاح المتاخرين
وزعموا ان حكمهم بالصحة لا يتغير من توثيق الشيخ او النجاشي او غيرهما رجال السند بل ادعى بعضهم
ان الصحة عندهم بمعنى التواتر وقد فصلنا القول فيه في المجلد الاخير من حياة الانوار وخلاصة
القول في ذلك والحق فيه عندي ان وجود الخبر في اثناء تلك الاصول المعتبرة مما يورث جواز العمل به
لكن لا بد من الرجوع الى الاسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض فان كون جميعها معتبرا
لا ينافي كون بعضها اقوى واما جزم بعض المحدثين بكون جميع الكافي معروضا على القائم عليه السلام لكونه
في بلده الشريف فلا يخفى ما فيه على ذي لب نعم عدم انكار القائم عليه السلام وآبائه عليهم السلام عليه
وعلى امثاله في تاليفاتهم وروايتهم مما يورث الظن المتاخم للعلم بكونهم عليهم السلام راضين بفعلهم
ومجوزين للعمل بروايتهم وفي ذيل قوله هو كمن عرف من جميع ذلك الا واحدا اي اذا عرف ذلك بالجميع والمعنى
انه لا يعرف من افراد الجنس الحاصل من جهة تلك القوانين المذكورة الا واحدا اي لا يعرف من جميع ذلك
المذكور من القوانين الثلث الا واحدا والحاصل ان الاطلاع على تلك الامور والتوسل بها في رفع الاختلاف
بين الاخبار مشكل اذ العرض على الكتاب موقوف على معرفته وفهمه ودونه خرط القتاد والفهم اكثر
الاحكام لا يستنبط ظاهرا منه واما القوانين المخالفين فان الاطلاع عليها مشكل لانكار المحصلين ورفع
الاطلاع عليها فلا يوجد مسئلة لم يختلفوا فيها ورفع اختلافهم لا يعرف ما يخالف الاوهام فعلم ما كان
اشهر واقوى عند القضاة والحكام في زمان من صدر عنه الخبر وهذا يتوقف على تتبع تام لكتب
المخالفين وانى لهم وكيف يتيسر لكل احد واما الاخذ بالجمع عليه فان المراد به الجمع على الاثناء بكل فرقة
اكثر المتاخرين فالاطلاع عليه متعسر بل متعذر الا ان يحمل على الشهرة فانها وان لم تكن حجة في نفسها
لكن يمكن كونها مرجحة لبعض الاخبار المتعارضة لكن يرد عليه ان الفتوى لم يكن شائعا في تلك الازمنة

فصلها

السائلة بل كان مدارهم

السائلة بل كان مدارهم على نقل الاخبار وكانت نقاياتهم مقصورة على جمع الاخبار وروايتها وتدوينها
وان كان المراد به الاجماع في النقل والرواية وكون الاصول المعتبرة كما هو الظاهر من ايامهم فهذا النحو
مما يتعسر الاطلاع عليه ويتوقف على تتبع كل الاصول المعتبرة فظهر ان ما ذكره ره من فعله ما يعرف من ذلك
في لكن كلامه يحتمل وجهين الاول انه لما كان الاطلاع عسرا والانتفاع بها اثرا ينبغي تركها و
الاخذ بالتخيير وهذا هو الظاهر من كلامه فيرد عليه ان ذلك لا يصير سببا لكثرتها بل يكون الرجوع اليها مع
وجودها في الاخبار المعتبرة والثاني ان يكون المراد ان الانتفاع بقاعدة التخيير اكثر والانتفاع بغيرها اقل
ولا بد من العمل بها جميعا في موارد تعارضها وهذا صحيح لكنه بعيد من العبارة ويؤيد الاول ترك المص ره ايراد
الاخبار المتعارضة واختيار ما هو اقوى عنده وفيه ما فيه ولهذا رجح بعض المعاصرين بانه انما فصل ذلك
برخصة الامام عم وقد عرفت ما فيه والمسند جزء التخيير وطريق الجمع بينه وبين مقبولة عمر بن حنظلة
فيما في بعض القول فيهما في باب اختلاف الحديث ان شاء الله تعالى وتمام القول فيهما موكول الى
كتابنا الكبير وقال في باب اختلاف الحديث في ذيل الحديث السابع ثم اعلم انه يمكن دفع
الاختلاف
الذي مر اي بين الخبرين بوجوه الاول ان يكون الارجاء في الحكم والفتوى والتخيير فيما اذا لم يمكن
كهذا الزمان الثالث ان يكون الارجاء في المعاملات والتخيير في العبادات ان بعض اخبار التخيير
ورد في المعاملات الرابع ان يخص الارجاء فيه بان لا يكون مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير
بان لم يكن له بد من العمل باحدهما وبهذا ما رواه الطبرسي ره في كتاب الاحتجاج عن سماعة بن
مهران قال سئلت ابا عبد الله عم قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا
عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسئله قلت لا بد من ان نعمل باحدهما قال خذ
بما فيه خلاف العامة الخامس ان يحمل الارجاء على الاستحباب والتخيير على الجواز وروى الصدوق
ره في كتاب عيون اخبار الرضا عم عن ابيه ومحمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبد الله عن محمد
بن عبد الله الحميري عن احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا عم في حديث طويل ذكر في آخره وان رسول

الله صلى الله عليه وآله نهى عن شيء ليس هو حرام بل اعافه فذكر الله وامر بشيء ليس امر فرض ولا
واجب بل امر فضل او رجحان في الدين ثم رخص في ذلك الفعل او غير الفعل فما كان عن رسول الله
صلى الله عليه وآله نهي اعافه او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم عنا فيه
الخبر باتفاق مرويه في المنهي ولا يكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما فيجب
الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت توسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله
صلى الله عليه وآله والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب الفساد والانكار وترك التسليم لرسول الله
صلى الله عليه وآله مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله
فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وان لم يكن في الكتاب فاعرضوه
على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول الله
صلى الله عليه وآله الامر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وامره وما كان في السنة نهي اعافه
او كراهة ثم كان الخبر الآخر فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع
الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا اليّ علمه فمني اوفى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم
وعليكم بالكف والتثبت والوقوف حتى تأتيكم البيان من عندنا ومن هذا الخبر يظهر وجه جمع آخر انتهى
وكذا رئيس الطائفة قدس سره يحكم باصطلاح القدماء حيث ذكر في اوائل الاستبصار موافقا لما
صرح به في كتاب العدة كما حققه المحقق واختاره في اصوله في اوائل المعتبر ما محصله ان اخبار
كتب قدمائنا التي كانت متداولة بينهم وكانوا مجتمعين على ورودها عن المعصومين عم لا تخرج
اقسام ثلثة من جملتها ما يكون مضمون الخبر متواترا ومن جملتها ما يكون احدى القرائن الموجبة للعلم
بصحة مضمون الخبر بوجوه ومن جملتها ما لا يكون هذا ولا ذاك وان القسم الثالث ينقسم الى اقسام
من جملتها خبر انعقد اجماعهم على تصديقه عنهم عم بمعنى انهم لم ينقلوا عنهم عم في باب الآباء او ما يوافقه

ومن جملتها خبر لم يسر كذلك لكن انعقد اجماعهم على صحته بمعنى ورودها عن المعصوم عم مع عدم ظهور
مانع شرعي من العمل به وان كان خبر عمل به في كتاب الاخبار وغيرها من الكتب لا يخرج عن الاقسام
المذكورة وفيه ايضا ما سيمل كلامه في اوائل الاستبصار وفيه كما سيرى عزل عما جعله عليه ولم اطلع على
نسبة الى المحقق ره ويتوجه عليه ايضا ان بعد حمل المقسم ما كان المجمعين على ورودها عن المعصوم
لا وجه لحمل بعض اقسامها انعقد اجماعهم على صحته وورودها عن المعصوم عم ثم على فرض التسليم ان الخبر
الاستبصار والتهذيب لك فمن اين ظهر ان كل خبر في غيرهما من الكتب لا يخرج عن الاقسام المذكورة
ايضا فتأمل ثم المدعى ان الشيخ ره اطلق الصحيح على ما هو معلوم الصدور عن المعصوم عم والمستند ذلك
من تقريره ره وكذا المحقق الحلي ره يحكم باصطلاح القدماء في العبادة التي تقدم نقلها عن كتاب المعتبر
حيث قال والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب ودلت القرائن على صحته عملوا به وما اعرض الاصحاب
عنه او شذ يجب اطراحه وانت خبير بان فيه ما فيه والتوسط اصوب الى آخره لا يدل بشيء من
ان الصحيح عنده ما علم علما قطعيا ورودها عن المعصوم عم نعم يظهر منه ان ما دلت القرائن على صحته
عملوا به والظاهر ان المراد بالقرائن القرائن التي ذكرها الشيخ ره في اوائل الاستبصار لا ما يكون
من قبيل قرائن الاولى كما ارشد اليه ذلك الفاضل الاجتهادي ره وقال الاولى قال بعد ذلك واما القرائن
فلانها حجة بانفرادها فائدة للتناقض بين الروايات كثيرة في باب العمل بخبر الواحد على رئيس الطائفة
قدس سره فاورد بعضها على ما ذكره في اوائل الاستبصار وبعضها على ما ذكره في كتاب التهذيب
وبعضها على ما ذكره في كتاب العدة ومن جملة تلك الاجوبة التناقض والاضطراب ومن الموردين
الشهيد الثاني قدس سره في شرح رسالته في دراية الحديث وبعد ما يجيبها خبر ابا ذكره المحقق
الحلي قدس سره في تحقيق كلام رئيس الطائفة قدس سره وما ذكره من زيادات وتوضيحات من قبلنا
لا ينبغي بحال لهذا الاوراد اقول ما اورده الشهيد ره في شرح الرسالة ان الاصحاب اختلفوا
في العمل بالحسن فمنهم من عمل به مطلقا كالصحيح وهو الشيخ ره على ما يظهر من عمله وكل من اكتفى في العدالة

بظاهر الاسلام ولم يشترط ظهورها ومنهم من رده مطلقا وهم الاكثرون حيث اشترطوا في قبول
الرواية الايمان والعدالة كما قطع به العلامة في كتب الاصولية وغيره والعجب ان الشيخ ره اشترط
ذلك ايضا في كتب الاصول ووقع له في الحديث وكتب الفروع الغرايب فتاه يعمل بالخبر الضعيف
مطلقا حتى انه تخصص باخبار كثيرة صحيحة حيث تعارضه باطلاقها وتاره يعرج برد الحديث الضعيف
واخرى يبرر الصحيح بعلة انه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا كما هي عبارة المرتضى انتهى وما اورد
عليه انه قال صاحب المعالم في تلخيصه حكى ابن ادريس في سرايره عن الامام سديد الدين الحمصي
ره مناقشة الشيخ ره في كلام ذكره في العدة يتعلق باخبار الاحاد وصورة الكلام الذي حكاه الحمصي
عن الشيخ يقتضي انحصار العمل بخبر الواحد الا ان في جملة الكلام امورا يخالف المعروف
من قاعدة الشيخ التي بناء عليها في كتابي الاخبار فكان رايه في العدة مخصوص بذلك الكتاب
اختياره في غيره يخالف ذلك كما هو الغالب في طريقة اشاعرة اختلاف المذاهب وقد اشار ابن ادريس
الى طرف من المخالفة التي اشرنا اليها وبالغ في التعجب من ذلك وهذا بعض لفظه ما رايت اعجب
من مذهب الى هذا في مسائل خلافه وفي جميع المسائل لانه اذا احتاج الى ذلك ويذهب في عدة
التي هي اصول فقهه الى خلاف ذلك واصول الفقه ما يراد الا حين يركب عليها مسائل الفقه وانت
اذا تاملت يظهر لك ان شيئا مما ذكره المحقق ره وما اضاف اليه مما ذكره ان القدماء كانوا يعملون باخبار الصحيح
اي ما يقطعون بصدوره عن المعصوم ولو باخبار الثقة في الرواية بعد التسليم لا يدفع الايراد المذكور
ثم لا يبقى في مواضع من كتاب من لا يحضره الفقيه ما يدل على القدح في بعض احاديث كتاب الكافي
من جملتها ان بعد ما ذكر من التوقيعات الواردة من الناحية المقدسة في باب الرجل يوصي الى رجلين
قال هذا التوقيع عندي بخط محمد بن الحسن علي ابن العسكري عليهم السلام وفي كتاب الكافي لمحمد بن
يعقوب الرازي الكليني ره رواية خلاف ذلك التوقيع عن المعصوم ثم قال لست افتي بهذا الحديث
شيرا الى ما رواه محمد بن يعقوب الكليني عن الامام عليه السلام بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي ع

عليهما السلام وخط ابي

ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخر كما امر به الصادق ع وذلك ان الاخبار لها
وجوه وسعان كلام امام اعلم برثانه والحكامه من غيره من الناس انتهى كلامه ومن جملتها انه بعد
ان نقل حديثا في باب الوصي يبيع الوارث قال ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب محمد بن علي
ماجيلويه الا من طريقه حدثني به غير واحد منهم محمد بن عصام الكليني ره عن محمد بن يعقوب انتهى
كلامه اعلى الله مقامه لانا نجيب عن الاول بانه ليس قدحا ولو صح الخبر ان صريحا في عدم صحة الخبر
الذي في الكافي لاحتمال ان يكون قصده الاشارة الى انما عدة الكلية المذكورة في كلامهم عليهم السلام
في باب الخبرين المتعارضين فان تلك العبارة مذكورة هناك ولاحتمال ان يكون قصده نفي تساويهما
في الصحة فان من المعلوم ان حكم المعصوم ع اصح من النقل بوسايط وبعد التنزل عن المقامين
يقول ربما يكون محمد بن بابويه عند محمد تكلمه لهذا الحديث لصريح الكلام فانه ذكر محمد بن
بابويه في اول كتابه ولا نبحث عن الثاني بل عدم وجدانه لا يدل على عدم وجوده في الاصول
المعتمدة اولى فيما ذكره في مقام التوجيه نظر ثم قال بعد ايراد كلام الفاضل المدقق الشيخ حسن بن
العالم اربابي الشهيد الثاني ره اعلى الله مقامهما وذكرهما وايراد بحث عليه ثم قال في موضع اخر
من كتابي المنتقى القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعا لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن
الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف كما اشرنا اليه سابقا فلم يكن الصحيح كثير مزية يوجب
لذا التميز باصطلاح او غيره فلما اندرست تلك الاثار واستقلت الاسانيد باخبار اضطرب المتاخرون
الى تميز الخالي من الريب وتمييز البعيد عن الشك فاصطلحوا على ما قدمنا بيانه ولا يكاد يعلم
وجوه هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة الا عن السيد جمال الدين بن طاوس ره واذا اطلقت
الصحة في كلام من تقدمهم فمرادهم منها الثبوت او الصدق انتهى كلامه قدس سره واول من نقل
فيما ذكره المحقق الحلي في كتابه الاصول في بحث العمل بخبر الواحد وفي شرحي الشيخ والبحاثي
وفيما ذكره رئيس الطائفة في بحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدة وما ذكره في اخر كتابي الاخبار

وغيرها اتقن الاخبار والاخبار يقطع بان احاديث الكتب الاربعة وغيرها من الكتب
المتداولة في زماننا مكتوبة من اصول قدمائنا التي كانت مرجعهم في عقايدهم واعمالهم ويقطع
بان الطرق المذكورة في تلك الكتب انما ذكرت بحذف السند باتصال السند وبانتقال سلسلة
الاسانيد الى مؤلفي تلك الاصول ولدفع تعبير العامة بان احاديثهم ماخوذة من اصول قد تلفت
ويقطع بان بعض تلك الطرق من شايع الاحاد المحصة من عزيز سماع من الشيخ وفواه عليه
ما رواه فلا يتوقف على تلك الطرق احاديثنا عند التحقيق والنظر الدقيق بل الاعتماد الائمة
الثقة وغيرهم قدس سرهم على تلك الاصول التي كانت متواترة النسبة الى مؤلفيها في زمانهم
كما ان الكتب الاربعة كذلك في زماننا انا نعلم بما عندنا من المدارك والعدة وكتابي التهذيب
والاستبصار ولم يحصل لنا القطع بان الكتب الاربعة وغيرها من كتب الاخبار بتمامها ماخوذة
من الاصول المذكورة بل ذلك ظاهر بل قطعا وان شئت ان تتامل فيما اختاره المحدث بسائر
حكايتها وعبارة العدة قد تقدم ذكرها وما في اول التهذيب قال محمد بن الحسن بن علي الطوسي
كنا شرطنا في اول هذا الكتاب ان نقتصر على ايراد شرح ما تضمنه الرسالة المقنعة وهو ان
نذكر مسئلة ونورد فيها الاحتجاج من الظواهر والادلة المفضية الى العلم ونذكر مع ذلك طرفا
من الاخبار التي رواها مخالفونا ثم نذكر بعد ذلك ما يتعلق باحاديث اصحابنا رحمهم الله
ونورد المختلف في كل مسئلة منها والمتفق عليها الى ان افتقرنا في ايراد الخبر على الابتداء
بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من اصله
وكنا نورد فيما غالبا حديثنا ما يتعلق باحاديث اصحابنا رحمهم الله المختلف والمتفق وبينا
من وجه التاويل فيما اختلف فيه على ما شرطناه في اول الكتاب من سندنا التاويل الى خبر
نفتي على الخبرين واوردنا المتفق منها ليكون رجوعا او ملجا لمن يريد طلب الفتيا من الحديث
والان فحيث وفق الله الفراغ من هذا الكتاب فنحن نذكر الطرق التي بها يتوصل الى رواية

هذه الاصول

هذه الاصول والمصنفات ونذكرها على غاية ما يكون من الاختصار ليخرج الاخبار بذلك عن حد الارسال
ويلحق بباب المسندات الى ما ذكرته في هذه الكتاب عن محمد بن يعقوب الكليني ره فقد اخبرنا
الشيخ ابو عبد الله محمد بن النعمان ره عن ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب
الى آخر ومسلك ظاهر ما في آخر الاستبصار ثم كتابا بين الاعتبار والاختبار ثم يستفاد ذلك
من الشهيد في شرح درايته الحديث وكذا المحقق البهائي وسيأتي حكاية كلامه ره فيما قاله تاسيسا لكن
في انه لا يفيد القطع سلمنا ولكن لا يجدي نفعا فان الاحد من الاصول المتواترة النسبة الى اربابها
لا يفيد القطع بان الاخبار المأخوذة منها صادرة من اهل العصمة عليهم السلم كيف وما في الاصول
سواء كان مسندا اليهم عم بواسطة او بغيرها لا يكون متواترا وما لا يكون متواترا لا يكون يقينيا
الا على مذهبه ره وهو اعلم بجدي في المقام اذا علمنا فقه الى ادى ولم يحصل لنا ذلك الى الان
ثم ذكر المحقق البهائي ره في شرح الشمسية المتضمن لان تنويع الحديث المعتبر والى الجملة الى
الانواع الثلثة المشهورة لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس اسرارهم بل كان المتعارف بينهم
اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضدت بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق
والركون اليه بوجوه في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطريقهم المتصلة
باصحاب العصمة عليهم السلم فكانت متداولة في تلك الاعصار مشهورة بينهم اشتهار الشمس
في رابعة النهار مذكورة في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ووجوده
في اصل معروف الانتساب الى اخذ الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كرواية محمد بن مسلم والفضل
بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى وابي نصر بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن
ابي نصر او على العمل بروايتهم كحماد الساباطي ونظرائه ممن عدهم الشيخ ره في كتاب العدة
اذ راجعه في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة عليهم السلم فاثنى عليها فالثناء على مؤلفها ككتاب
عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عم وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان

المرضيين على الكل ثم واحد عن احد الكتب التي يسلم بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
سواء كان مؤلفوها من الفرق الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب
ابن سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن
عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسين الطاطري وانه قد جرى رئيس الطائفة
فقيه المحدثين محمد بن بابويه قدس سره على متعارف المتقدمين وتوجيه العدول عن المتعارف
بين القدماء ان دأب رئيسهم بانه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر السلف وال الامر الى
اندراس بعض تلك الاصول المعتمدة بخلط احكام الجيد والصالح والخوف من اظهار ما هو
اسرار والضم الى ذلك اجماع ما وصل اليهم من كتب الاصول في الاصول المشهورة في هذا الزمان
والنسب الاحاديث المأخوذة عن الاصول المعتمدة من غير المعتمدة واشتبهت المكررة في كتب
الاصول بغير المكررة وخفي عليهم قدس اسرارهم كثير من تلك القرائن التي كانت سبب وثوق
القدماء بكثير من الاحاديث ولم يمكنهم الجري على اثرهم في غير ما يعتمد عليه الاجر كون اليه فاحتاجوا
الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها والوثوق بها عما سواها فصرحوا بانا نذكر القسم
سميهم ذلك الاصطلاح الجديد فقال وانا اقول ان سبب تحقيق المقام فاسمع لما يتلى عليك
من الكتاب وباسر الذي فيق وبيده ازمة التحقيق فنقول اولا انما شرع هذا التقسيم وهذه
الاصطلاحات ان ظهرت دلالة على جواز التمسك ببعض افراد الخبر الواحد الخالي عن القرائن
لم يظهر بل وجدت دلالات على ان الحق في هذه المسئلة ما اختاره عم الهدى ورئيس الطائفة
والمحقق الحلي قدس ارواحهم كما سيجيء بيانها انشاء الله وثانيا ان هذا التقسيم وما يتعلق
من الاحكام كان مشهورا في كتب العامة قديمهم وحديثهم والسبب فيه ان معظم احاديثهم من باب
خبر الواحد الخالي عن القرائن الموجبة للقطع لورود الحديث عن النبي صلعم واضطروا الى التقسيم المذكور
واما قدماء علمائنا وقدماء المحدثين اخذوا الاحكام بطريق القطع من الائمة عليهم السلام بلا واسطة

ابو الحسن بلا القطع

او بواسطة يفيد القطع لقرينة في الرواية او لغيرها من القرائن وما ثبت عندهم بطريق المشافهة عن الصادقين
عليهم السلام او بواسطة يفيد اليقين والقطع انه لا يجوز العمل والقضاء بالظن المتعلق بنفس الحكم
ثم لم يكن جائزا لهم سلوك غير طريق القطع واليقين فلذلك لم يلتفتوا الى تقسيم خبر الواحد الخالي
عن القرائن الموجبة للقطع والى ما يتعلق به من الاحكام ثم لما انشاء ابن الجنيد وابن ابي عقيل في
اوايل الغيبة الكبرى بالمحاكمة بين الكلام واصول الفقه للمعتزلة وصحابي الاكثر على مذهبهم
ثم اظهر الشيخ المفيد حسن الظن بهما عند تلامذته كالسيد الاجل المرتضى ورئيس الطائفة
فشاعت القواعد الكلامية والقواعد الاصولية المبتنية على الانظار العقلية بين متأخري
اصحابنا حتى وصلت النوبة الى العلامة ومن تأخر عنه من متأخري اصحابنا الاصوليين وما يعلم
كتب العامة لاراءتهم الشهرة في العلم او غيره من الامارات الصحيحة اجتهدوا كثيرا في قواعدهم
الكلامية والاصولية الفقهية والتقسيمات والاصطلاحات المتعلقة بالامور الشرعية فاوردوها
في كتبهم لا لضرورة دعت اليها بل لغفلتهم عن ان تلك القواعد والتقسيمات والاصطلاحات
لا يجيء على مذهبنا ولغفلتهم عن استغناء علمائنا عن سلوك تلك الطرق بالاعلام المنصوصة
من الله تعالى وبالاخبار المنتشرة عن الائمة الهدى صلوات الله عليهم كيف لا وقد قال الله تعالى ربنا
ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره المشركون وفيه انه روي بعد ما قرع سمعه قوله
يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم كيف اجترأ وظن في حق هؤلاء
الاعلام اجترأوا الظن السوء ومن اين حصل له العلم والقطع بان المراد من نور الله الاحكام
الشرعية مع ان مذهبه ان غالب القرآن من باب الالغاز والتعمية وان عدم تقسيم القدماء العاملين
باخبار الاحاد لها الى الاقسام الاربعة لا يدل على انهم مستغنون عنه بالاعلام المنصوبة من
الله والاخبار المنتشرة عن الائمة عليهم السلام لجواز ان يكون لهم امارات وعلائم يحصل منها
الظن بصدق الراوي غير العدالة اغنتهم عن التقسيم المذكور كما هو الظاهر ونحن ايضا ان عدم

تقسيمهم لها الى الاقسام الاربعة وتسميتهم كلا منها باسم على حدة لا يدل على عدم مراعاتهم لتلك الضوابط
فتم وثالثها انه من الواضحات البينات في صدور الدين متبعوا بعين الاعتبار والاختيار باب الاخذ
بالكتب من كتابي الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني ره ومن كتاب الجواهر لمحمد بن علي الواحد بن فتاية العلامة ومن اصول
المحقق ره ومن كتاب العدة لرئيس الطائفة واول كتاب الاستبصار له واخر شرح المواقف للسيد
الشريف الجرجاني واخر كتاب السرائر لمحمد بن ادريس الحلي ره واول كتاب المعتبر للمحقق الحلي ره ادلة
من لا يحضره الفقيه وكالمستفاد من كتاب معالم الهدى وغيرها من كتب الرجال كفهرست رئيس الطائفة
وفهرست النجاشي وكتاب النجاشي وكتاب الكشي سيما المواضع المشتملة على بيان الاجماعات
الواقعة في حق جمع كثير من مشايخ الاصول انه كان بين قدمائنا الذين ادركوا صحبة الائمة عليهم السلام
اورسهم كتب متداولة معروفة مشهورة بالصحة وكانت تلك الكتب مرجعهم فيما يحتاجون اليه
من عقائدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين من استعلام احوال احاديث تلك الكتب واخراج
ما يحتمل ان يكون من باب الافتراء ومن باب السهو عنها بالعرض على الائمة عليهم السلام لوقوع العرض
والاستعلام في كثير منها بابي عليهم السلام بانها حق ومن المعلوم عادة ان مثلهم لا يغفل عن
تلك الدقيقة ولا يقصر فيها فعلم انهم كانوا قاطعين جازمين بصحة احاديث تلك الكتب وكيف
يحتمل عنه عاقل ان يكون ما في الكتب مرجعا لجم غفير من العلماء الصالحين من اصحاب الائمة عليهم السلام
في عقائدهم واعمالهم في مر الدهور والاعوام من زمن امير المؤمنين ع الى اخر الغيبة الصغرى
من غير قطعهم بصحة ما في تلك الكتب مع تمكن كلام اوجههم من استعلام حال تلك الكتب ومن اخذ
الاحكام بطريق اليقين بشاهد او غيرها ذلك ظن الذين لا يوقنون اقول نسلم ان لهم
كتب متداولة معروفة مشهورة ولكن لا نسلم ان كل كتاب واصل كان في ذلك الزمان كان كذلك
ومشهورا وح لا نسلم انهم انما كانوا يتمسكون بما هو المعروف والمشهور منها ولا يتمسكون
بغير المعروف والمشهور منها ولا نسلم ايضا ان ما تمسكوا بالمعروف منها انما كان بالرجوع

اليه والاخذ منه بلا واسطة نقل ناقل عنه كيف والظاهر ان كل المتكلمين لا يتمكنون من تحصيل تلك
الكتب والاصول وايضا كيف من دعوى القطع بان وجوههم انما هو بالرجوع الى الكتب والاصول
مع ان الظاهر ان الاحاديث الواردة عنهم ع لم يكن منحصرة في الكتب والاصول فانه كل من سمع
منهم عليهم السلام حديثا يرويه وليس كل الرواة صاحب اصل او كتاب او ربما كان مسموعه
حديثا او حديثين او احاديث لا يبلغ حد بعض اصل او كتابا وايضا لا نسلم ان ارباب الاصول
الكتب كلهم اقتصروا في اصولهم وكتبهم على رواية ما سمعوا من المعصوم وما نقله من تقييد قول العلم
والقطع بصدوره عنه ع فتم ورابعا ان مقتضى الحكم الى بانه ومقتضى الاحاديث الواردة في باب
الاخذ بالكتب والاحاديث الدالة على حرص الصادقين عليهم السلام في اداء الشريعة المقدسة على
جمع كثير من علماء الشيعة وامرهم بكتابة ما سمعوه منهم وبتالف كتب مشتملة على ما سمعوه منهم
وحفظ تلك الكتب وبقائها في اجوبتهم ليعمل بها الشيعة في زمن الغيبة الكبرى ومقتضى اخبار
الصادق ع بالحضار على الشيعة بما في تلك الكتب في زمن الغيبة الكبرى وبقاء تلك الاحاديث
في زمن الغيبة الكبرى وجواز عملنا بها ومن المعلوم انه لا مصداق لتلك الامور الا العمل بتلك
المعروفة في زماننا وفيه نظر وخامسا انه ما سمعت احدا يقول بانه ضاعت تلك الاصول في زمن
الائمة الثلثة قدس الله ارواحهم او اختلطت بغيرها من غير نصب علامة تميز بينها الا الفاضلين
المذكورين فانهما ذكرا ذلك في مقام توجيه ما اعتمد الصلاة وغيره من المتاخرين بكلام ابن بابويه
وكلام محمد بن يعقوب الكليني وكلام رئيس الطائفة والسيد المرتضى والمحقق الحلي وابن ادريس
وغيرهم مع ما في خلاف ما ذكراه بل هما اعترفا بعدم الضياع وعدم الاختلاف في زمن الائمة الثلثة
المؤلفين للكتب الاربعة وغيرها ومن المعلوم ان هذا القدر يكفينا وكفيهم والعادة قاضية بانه
لو وقع لاشتهر وايضا لحكم ان بانيته وشفقة العترة الطاهرة بالشيعة واخبارهم بان علمهم في زمن
الغيبة يكون باحاديثنا المسطورة في كتبهم يكذب كلام الفاضلين وتدحرج الفاضل الشيخ حسن

في كتاب المنتقى بان اكثر انواع الحديث المذكورة في فن دراية الحديث من مستخرجات العامة بعد
وقوع معانيها في حديثهم نذكرها نصوصها وافتقى جماعة من اصحابنا في ذلك اثرهم واستخرجوا
من اخبارنا في بعض الانواع ما يناسب مصطلحهم وبقي منها كثير على محض حكم العرض ومظنة ولا يخفى
ان البحث عما ليس بواقع واتباعهم في اثبات الاصطلاح له قليل الجدوى بعيد عن الاعتبار ومظنة
للاوهام انتهى كلامه اعلى الله مقامه واقول ان تقسيم الحديث الى الاقسام الاربعة من هذا القبيل
ومن باب التقليد من ان معاني تلك الاصطلاحات مفقودة في احاديث كتبنا عند النظر الدقيق
من المعلوم ان عالمًا فاضلًا مصلحًا اذا اراد تاليف كتاب الارشاد للخلق وتذهيبهم ولاعتقد من
يجي بعده معالم دينه منه لا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع
بورودها عنهم عليهم السلام وبين ما ليس كذلك من غير نصب علامة تميز بينهما ايمن المعلوم انه
لا يجوز ذلك بل اقول ارباب التواريخ اذا اراد وا تاليف تاريخ من تكفلهم من اخذ الاخبار من كتاب
مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بجهالة ونزوله
عن غيره وكيف يظن برؤساء العلماء والصالحين مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني
ومثل رئيس الطائفة ما ظنوه فان فيه تخريب الدين لا ان شاء المسترشدين بما اذا وقع التصريح
منهم بما يدل على انهم اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول المعروفة المشهورة التي كانت مرجعا
لقدماء اصحابنا في عقايدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلة لم يذكروا قاعدة جامعة بين
الحديث المأخوذ من الاصول المجمع على صحتها وبين غيره لعلم ان كلها ماخوذة من ذلك الاصول
سابقًا الا ان رئيس الطائفة كثيرا ما في كتابي الاخبار يتمسك باحاديث ضعيفة زعم المتاخرين بل
بروايات الكذابين المشهورين مع تمكنه من احاديث اخر صحيحة مذكورة في كتابه بل كثيرا ما يعمل با
لاحاديث الضعيفة عند المتاخرين وترك ما يضادها من الاحاديث الصحيحة عندهم فعلم من ذلك
ان تلك الاحاديث ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها كما صرح في كتاب العدة والاستبصار والفهرست

وغيرها وناسنا

والعلماء

وغيرها وناسنا امذكر الشهيد الثاني ره في شرح رسالته في فن دراية الحديث كان قد استقر المتقدمين
على اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها الاصول فكان عليها اعتمادهم ثم تداعت الحال الى ان صارت
معظم تلك الاصول وجمعها جماعة في كتب خاصة تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكتب الثلاثة
لمحمد بن يعقوب الكليني والتهذيب للشيخ ابي جعفر الطوسي ره قد استغنى باحدهما عن الجميع من الاصول
اجمع بفنون الاحاديث والثاني اجمع للاحاديث المختصة بالاحكام الشرعية واما الاستبصار
فانه اخص من التهذيب غالبا فيكفي الغني عنه به وكتاب من لا يحضره الفقيه حسن ايضا الا انه
يخرج من الكتابين غالبا انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر الفاضل المتبحر المعاصر ادام الله ايامه
في رسالته موسومة بالوجيزة المصنفة في فن دراية الحديث ان جميع احاديث الامامية ينتهي
الى اربعة الاف عشر عليهم السلام وهم ينتهون بها الى النبي صلى الله عليه وآله فان على نهم مقسمة من تلك الاصول
وما تضمنه كتب الخاصة وحي الله عنهم من الاحاديث المروية عنهم من الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام
يزيد على ما في الصحاح الستة العامة بكثير كما يظهر لمن تتبع احاديث الفريقين وقد روى راو
واحد وهو ابان بن تغلب عن امام واحد اعني الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهم السلام
ثلثمائة الف حديث كما ذكره علماء الرجال وقد كان جمع قدماء محدثينا رضي الله عنهم ما وصل
من احاديث الائمة عليهم السلام في اربعمائة كتاب تسمى الاصول ثم تصدى جماعة من المتاخرين
شكر الله سعيهم لجمع تلك الكتب وترتيبها تقريبا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار
فالفوا كتبا مضبوطة مهذبة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة عليهم السلام كالكافي
كتاب من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي وعيون الاخبار
وغيرها اما الكافي فمؤلفه ثقة الاسلام ابو جعفر بن محمد بن يعقوب الكليني ابن ابي عبد الله
مرفده الله في بلده عشرين سنة وتوفي ببغداد سنة ثمان او تسعة وعشرين وثلثمائة ولخصه له
شاء عدة جماعة من علماء العامة كابن كثير في كتاب جامع الاصول من المجدد من لمذهب الامامية

على راس المائة الثالثة من الهجرة بعد ما ذكر ان سيدنا وامامنا ابي الحسن علي بن موسى الرضا وعلى
ابائه افضل السلام والصلوة هو المجدد لذلك المذهب على راس المائة الثانية واما كتاب من لا يحضره
الفقيه فهو الثاني رئيس الطائفة حجة الاسلام ابي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي قدس سره وله
طاب ثراه مؤلفات اخرى سواه يقارب ثلثمائة كتاب توفي بالري سنة احدى وثمانين وثلثمائة
واما التهذيب والاستبصار فهما من تاليفات شيخ الطائفة ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي توفي
اعلى الله مقامه وله تاليفات اخر سواهما في التفسير والاصول والفروع وغيرها توفي في بلد الله مشهد
سنة ستين واربعمائة بالمشهد الغروي على ساكنه افضل الصلوة والسلام فهؤلاء المحدثون الثلثة
عظام اقدامهم في ائمة اصحاب الحديث من مشايخ علماء الفرقة الناجية الامامية رضي الله عنهم
انتهى كلامه ادام الله ايامه وانا اقول ذكر المحقق الحلي في اول المعتبر انه كتب من اجوبة مسائل
الصدر اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها اصولا وبالجملة تلك الاربعمائة اخذت من امام واحد
منهم عليهم السلام وكانت لقدمائنا اصول اخرى عن الاربعمائة شهد بذلك من تتبع فهرست الشيخ
الطوسي وفهرست النجاشي وفهرست محمد بن شهر اشوب المازندراني ثم اقول بعد ان علمنا
وفور احاديث قدمائنا الصحيحة وكثرة الاصول المجمع على صحتها وعلمنا بكون قدمائنا الافاضل الاعلام
المصنفين من احد الاحكام بطريق القطع منهم عليهم السلام بمشافهة او بغيرها في مدة تزيد
على ثلثمائة سنة وبكونهم من المستعلم حال احاديث تلك الاصول وعلمنا علمهم بما في الذين
عليه عليهم السلام وعلمنا تقرير الائمة عليهم السلام اياهم على ذلك وعلمنا ان الائمة الثلثة اخذوا
احاديث كتبهم من تلك الاصول وعلمنا عدم جواز التلفيق بين المأخوذ من الاصول المجمع عليها
وبين ما لا يعتمد عليه من غير نصب علامة مميزة بينهما بنوم احد الامرين المناسبة لمذهب
الائمة الثلثة او القطع بان احاديث كتبهم كلها مأخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع والسلام على التوفيق ثم ذكر كلام صاحب المعالم رحمه الله قال

الحدائق

العدة ره اما الامامية فالاخباريون منهم الى ان التعويل على الاحاد فيما يعمل به ثم قال وقول قدماء
اصحابنا الاخباريين عاصب القائلين العلامة البهبهاني انهم كانوا يعتمدون في اصولهم وفروعهم على
مجرد خبر الواحد المظنون العدالة وكان وقع في هذا التوهم من عبارة الشيخ التي حكاها المحقق وكيف يظن
بهؤلاء الاجلاء الذين ادركوا صحبة الائمة عليهم السلام وتمكنوا من اخذ الاحكام منهم بطريق القطع واليقين
من يستعلم احوال تلك الاحاديث التي عملوا بها واعتمدوا عليها في عقايدهم واعمالهم مثل هذه المسائل
الشنيعة ومن تتبع احاديث اصحابنا المتعلقة باصول الدين واصول الفقه وتتبع ما في كتب الرجال
من سيرة قدماء اصحابنا بنقل الاخبار والاعتبار لقد قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام بالغة حد التواتر المعنوي او المحفوف
بقرائن توجب العلم بورودها عن المعصوم وجزم اواحد المحققين من القرائن توجب الاحتياط عندهم
ولا توجب الاعتماد والقطع لانها من باب الشهادة وسنذكر وجوه القرائن الموجودة في زماننا العلم
ان زمانهم اولى بذلك من جملتها خبر دخل بقرينة المعاشر او بدونها الدقة في الرواية وان
كان فاسد المذهب ولنشارك بذكر طرفي من الاحاديث الناطقة بجواز التمسك بالكتب والناطقة
بما تقدم من كلامنا من انه كانت عند قدمائنا كتب وكانت تلك الكتب باملاء الائمة عليهم السلام
بخط اصحابهم وكانوا مامورين بذلك لنأخذ منها الفقه عقايدهم واعمالهم بما في زمان الغيبة
الكبرى ففي كتاب الكافي في باب رواية الكتب وفضل الكتابة والتمسك بالكتب محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد ومحمد بن الحسين عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام يجيئنا القوم فيسمعون منا حديثكم فاحدث ولا اثق قال فاقرأ عليهم من اول حديثنا ومن وسطه
حديثنا ومن آخره حديثا عنه بلغناه عن احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل
من اصحابنا يعطينا الكتاب ولا اتولى اروي عنه فيجوز لي ان اروي عنه قال فقال اذا علمت ان
الكتاب له فاروه عنه علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن ابي ايوب المدني عن ابن

ابو عمير عن حسين الاحمسي عن ابي عبد الله ع قال اقبلت بنكل على الكتاب الحسين بن محمد عن
معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن عاصم بن حميد عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا احمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال
عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة قال قال ابو عبد الله اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث
كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى
عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن جميل بن دراج قال قال ابو عبد الله ع اعربوا حديثنا فانا قوم فصحاء
علي بن محمد عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد عن عمر بن عبد العزيز عن هشام بن سالم وحماد بن
عثمان وغيره قالوا سمعنا ابا عبد الله ع يقول حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث
جدي حديث الحسين وحديث الحسين حديث الحسن وحديث الحسن حديث امير المؤمنين
وحديث امير المؤمنين ع حديث رسول الله ص وحديث رسول الله ص قول الله عز وجل عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن محمد بن الحسن ابي خالد شيتونة قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك
ان شيخا لقيني وروى عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله ع وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم
ولم تروها عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق وتنقل كلام جمع من علمائنا
زايدا على ما نقلناه سابقا ليزيد لك اطمينانا بما هنا فهو بصدد بيان بقاء احاديث تلك الاصول
التي كانت مرجعا للفضلاء المتقدمين عن اصحاب الائمة عليهم السلام في عقايدهم واعمالهم وانعقد
اجماعهم على صحة ما فيها الى زمن الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني وزمن شيخنا الصدوق
وزمن رئيس الطائفة وزمن محمد بن ادريس وزمن المحقق الحلي ومن انهم اخذوا احاديث
تلك الاصول من غير اختلاط بينها وبين ما ليس بصحيح فنقول ذكر رئيس الطائفة في اوائل
كتاب الاستبصار مشيرا الى الاخبار المسطورة في الاصول المعروفة بين اصحاب الائمة عليهم السلام
التي كانت مرجعا لهم في عقايدهم واعمالهم وانعقد اجماعهم على صحة كلها بقرينة ذكره اخر كلامه على

انه لا يجوز العمل بخبر

في السند وتصريحه في كتاب العدة وتصريح المحقق في اصوله بذلك كلام الشيخ في الاستبصار اعلم
ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر والمتواتر منها ما اوجب العلم فاما ما يوجب العمل
من غير توقف على ضم شيء اليه ولا ان يعطف عليه ولا يحتاج به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيها التنازع
ولا التضاد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وما ليس بمتواتر على ضربين ضرب منه
يوجب العلم اليقين وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب اليقين العمل
به وهو لا يحتاج بالقسم الاول والقرائن كثيرة منها ان يكون مطابقا ويكون الفعل ومقتضاه منها
ان يكون مطابقا لظاهر القرآن اما الظاهر او عمومه او دليل خطابه او فحوى تلك هذه القرائن يوجب
ويجوز الخبر من خبر الاحاد ويدخل في باب المعلوم ومنها ان يكون مطابقا لما اجمعت المسلمون
عليه ومنها ان يكون مطابقا لما اجمعت عليه الفرقة المحقة بان جميع هذه القرائن يخرج الخبر من خبر
الاحاد ويدخله في باب المعلوم ويوجب العمل به اما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا او
يتجرد من واحدة من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر
لا يعارضه خبر اخر كان ذلك يجب العمل به لان ذلك من الباب الذي عليه الاجماع في النقل
الا ان يعرف فتاويهم فيخالفه فيترك العمل به وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في
المتعارضين فيعمل على اعدل الروايتين في الطرفين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة وان
كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاديان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فان كان مع
عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه ويقرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل
بالاخر الذي يحتاج العمل به الى طرح الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا
كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين
خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه مرجحا او تاويلا فقط او دليلا وكان الاخر عاريا
من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد

قوله

اليهم

الاول

للتنبيه المقطوع به اما
مرجحا او دليلا او عمل بما اوجبا
ومنها ان يكون مطابقا

عددا

التأويلين جزءاً آخر وكان الآخر عارياً من ذلك كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار
وإذا لم يشهد لأحد التأويلين جزءاً آخر وكان مخيراً كان العامل مخيراً في العمل بأيهما شاء وإذا لم يكن
العمل بواحد من الخبرين الأخذ جملة لتضادهما وعدم التأويل بينهما كان العامل أيضاً مخيراً في
العمل بأيهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملون بهما على هذا الوجه إذا اختلفا وعمل كل واحد منهما
على خلاف ما عمل به الآخر مخطئاً ولا مخطئاً واحد الصواب لأن روي عنهم عليهم السلام أنهم قالوا إذا ورد
عليكم حديثان ولا يعلمون ما يرجحون به أحدهما على الآخر بما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولأنه
إذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة إجماع على صحة أحد الخبرين ولا على إبطال الخبر الآخر
فكأنه إجماع على صحة الخبرين وإذا كان إجماعاً على صحتهما كان العمل بهما جائزاً شائعاً وإذا فكرت
في هذه الجملة وجدت الأخبار كلها لا تخرج عن قسم من هذه الأقسام ووجدت أيضاً ما عملنا عليه في هذا
الكتاب وخرجنا كتبنا في الفتاوى لا يخرج من واحد من هذه الأقسام انتهى كلامه وإن سبب تحقيق كلامه قدس سره
ليندفع عنه جميع اعتراضات المتأخرين وليوافق ما ذكره في كتاب العدة وليوافق ما فهمه المحقق الحلي
وصاحب كتابي المعتبر والمنتقى من كلامه قدس سره فاسمع لما يتلى عليك من الكلام وبالله التوفيق
وبيده أزمة التحقيق وهو إشارة ظاهرة إلى ما قاله ره بعد نقل كلامه في أول الاستبصار وكان شيخنا
تحقيق كلامه قدس سره ليندفع عنه جميع اعتراضات المتأخرين وليوافق ما ذكره في العدة ما فهمه المحقق
الحلي ره وصاحب كتابي المعتبر والمنتقى من كلامه قدس سره فأقول الحق كلامه أن الأخبار المسطورة
في كتبنا التي انعقد إجماع الأئمة عليهم السلام على ورودها عن المعصومين عليهم السلام وكانت مرجعاً
لهم فيما يحتاجون إليه من عقائدهم وأعمالهم تنحصر في أقسام ثلاثة القسم الأول أن يكون صحة مضمونه
متواترة فذلك لا يجوز فيه التناقض والثاني أن يوجد قرينة دالة على صحة مضمونه ومن القرائن
أن يكون مضمونه مطابقاً للدليل العقلي القطعي كالخبر الدال على أن التكليف لا يتعلق بما لا يطاق
ما دام غافلاً والخبر الدال على أن الفعل الواجب الذي يجب على المكلف بوجوبه عن العباد

موضوع عنهم ما لا يعلمون

موضوع عنهم ما لا يعلمون كالدليل العقلي الظني كالاستصحاب وكدليل عدم ظهور المدرك على حكم شرعي
مدركاً على عدم ورود ذلك الحكم في الواقع ومن القرائن أن يكون مضمونه مطابقاً لما هو من ضروريات
الدين من ظواهر القرآن وعليه فقس الباقي والقسم الثاني ما يوجب العلم والقطع بما هو حكم الله في
الواقع والقسم الثالث ما لا يكون هذا ولا ذاك ويجوز العمل به على شروط راجعة إلى شيء واحد وهو
أن لا يوجد معارض أقوى منه ووجه جواز العمل به أنه لا يخلو من أمرين لأنه إما من الباب الذي عليه الإجماع
في النقل يعني أن قد ثبت أنه لم ينقل إلا إياه أو ما يوافقه أو من باب الذي وقع الإجماع على صحته
معنى الصحة ههنا ثبوت ورود من المعصوم مع عدم مانع من العمل به وهذا التفسير لكلام رئيس
الطائفة موافق لما ذكره في كتاب العدة ولما ذكره المحقق الحلي وصاحب المعالم في تحقيق كلامه
وهذا احتمال أقوى في تفسير كلام الشيخ وهو أن يقال مراده من الأخبار مطلق الأخبار ومراده
العلم بنفس الدليل لا بنفس المدلول ليعم ظني الدلالة ومراده من الشروط المذكورة في كتب
الأصول من إسلام الراوي وإيمانه وعدالته وضبطه لكن حيث يرد عليه إيجاب كثير في كتب المتأخرين
سطوره ويخالف كلامه في كتاب العدة ويجعل مقصوره بالكلية انتهى وليتمهد هنا مقدمة
ثم نشتغل بنقل كلام العدة وغيره فأقول مرجع رئيس الطائفة ره إلى أن العمل بخبر لا يوجب القطع
بما هو حكم الله في الواقع أو حكم ورد عنهم عليهم السلام ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود الحكم
عنهم عليهم السلام وإن لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به رئيس الطائفة هو المستفاد
من أوائل المتواترة عليهم السلام وهو مراد علم الهدى بعد التحقيق فصارت المناقشة بين الفريقين
العلمين المقدسين قدس الله سرهما لفظية لا معنوية لأنهم العلامة ومن تبعه والمحدث ومن
المتقدمين والمتأخرين وقد اختار المحقق الحلي ره ما اختاره رئيس الطائفة تبعيته وإنما أخرت اختيارهم
لتواتر الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بجواز العمل بخبر الثقة وبخبر يفيد العلم أو يورد
الحكم عنهم عليهم السلام وبالتوقف عند خبر لا يفيد القطع بورود الحكم عنهم ثم أقول الذي يطلعت

به نقطعا من تتبع كلام علمائنا انه كانت عند اصحاب الائمة عليهم كتب كانوا يرجعون اليها فيما يحتاجون
اليه من عقايدهم واعمالهم مع تمكنهم من اخذ الاحكام بطريق القطع واليقين من استماع احوال
احاديث تلك الكتب والاصول عنهم ع مع بمشاهدة تصنيفهم واحيائهم ودرسهم وحرص الائمة عليهم السلم
سيما الصادقين عليهم في ارشادهم وهدايتهم لم اعلم ان سبب اعتمادهم على تلك الكتب والاصول لا يخرج
من امور منها قطعهم بان الراوي كان ثقة في الرواية ومنها استقلام حال كتابه من بعض اصحاب العصمة
عليهم السلام ومنها عرض كتابه على كتاب آخر مقطوع بصحته وان الائمة الثلثة رحمهم الله اخذوا اكثر
كتبهم من تلك الكتب والاصول وذكر الفاضل المتبحر المعاصر في مشرق الشمسين المميز حال الراوي
وقت الاداء لا وقت التحمل فهو جعل الحديث طفلا او غير امامي اي كافرا ثم اداه في وقت يظن انه كان
مستجمعا للشرايط القبول قبل ولو ثبت انه كان في وقت غير امامي او كافرا ثم تاب ولم يعلم ان الرواية
عنه هل في وقت قبل التوبة او بعدها لم يقبل حتى يظهر لنا وقوعها بعد التوبة فان قلت ان كثيرا
من الرواة كعلي بن اسباط والحسين بن بشار وغيرهما كانوا اولا من غير الامامية ثم تابوا وارجعوا الى
الحق واصحاب يعتمدون على حديثهم ويعتبرون بهم من غير فرق بينهم وبين الثقات الامامية الذين
لم يزالوا على الحق مع ان تاريخ الرواية عنهم غير مضبوط لنعلم انه هل كان بعد الرجوع الى الحسن او
قبله بل بعض الروايات كانوا على مذاهبهم الفاسدة من الوقف وكانوا شديدي التعصب
فيه ولم ينقل رجوعهم الى الحسن في وقت من الاوقات اصلا والاصحاب يعتمدون ويقبلون احاديثهم
كما قبلوا حديث علي بن عبد بن رباح وقالوا انه صحيح الرواية ثبت معتمد على ما يرويه كما قبل المحقق
في المعتبر رواية علي بن حمزة من الصوم معللا ذلك بان تغيره انما كان في زمان الكاظم ع فلا يقدح
بها قبله وكما حكم العلامة بصحة حديث اسحق بن جرير وهؤلاء الثلثة من رؤساء الواقفية قلت
المستفاد من تتبع كتب علمائنا المؤلفة في الرجال والجرح والتعديل ان اصحابنا الامامية رضي الله عنهم
كان اجتنابهم من مخالطة من كان من الشيعة على الحق اي كان امامية بعض الائمة عليهم السلم في

اقوى لانه ما كان

اقصى مراتب وكانوا يحترزون عن مجالستهم والتكلم معهم فضلا عن اخذ الحديث عنهم بل كان نظامهم
بالعداوة لهم اشد من نظائرهم في الخصامة فانهم كانوا يبالغون في سبهم وينقلون عنهم
ويظهرون لهم انهم يعدهم منهم حتى في شركتهم لان حكام الضلال منهم واما هؤلاء المخدولون فهم
يكن لاصحابنا الامامية مزيد داعية الى ان يسلكوا معهم على ذلك المنوال وسيما الواقفية فان الامامية
كانوا في غاية الاجتناب لهم والتباعد عنهم حتى انهم كانوا يسمونهم بالممطورة اي الكلاب التي
اصابها المطر وائمتنا عليهم السلم لم يزالوا ينبهون شيعتهم عن مخالطتهم ومجالستهم وبامرهم
بالدعاء عليهم في الصلوة ويقولون انهم كفار مشركون زنادقة وانهم النواصب وان من خالطهم
جالسهم فهو منهم وكتب اصحابنا مملوة بذلك كما يظهر لمن تتبع كتاب الكشي وغيره فاذا قيل
على انا سيما المتاخرون منهم رواية رواها رجل من ثقات اصحابنا عن احد هؤلاء وعولوا عليها
ومالوا اليها وقالوا بصحتها مع علمهم بحاله فقبولهم لها وقولهم بصحتها لابد من ابتنائه على وجه
صحيح لا يتطرق به القدح اليهم ولا الى ذلك الرجل الثقة الراوي عمن هذا حاله كان يكون سماعه
منه قبل عدوله الى الحق وقوله بالتوقف او بعد توبته ورجوعه الى الحق وان النقل انما وقع
من اصله الذي واشتهر منه قبل التوقف او من كتابه الذي الفه بعد الوقف ولكنه اخذ
ذلك الكتاب عن شيوخ اصحابنا الذين عليهم الاعتماد ككتب علي بن الحسين الطاطري
فانه وان كان من المعدلين الواقفية عناد الامامية الا ان الشيخ شهد له في الفهرست بانه روى
كتبه عن الرجال الموثوق بهم برواياتهم الى غير ذلك من الحاصل الصحيح والظن ان قبول المحقق
قدس سره رواية علي بن ابي حمزة مع شدة بغضه في مذهبه مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة
على اصله او بطريقه شرعية ذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة رحمه الله بصحة
رواية اسحق بن عمار عن الكاظم ع فان كان من اصحاب الاصول اليهم وتاليف امثال هؤلاء
لاصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمان الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس اسرارهم

ويعاشرهم

يثقون

ما يوم

الامامية

انه كان من اداب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة عم حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم
كيلا يعرض له النسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام واصرحهم بحقايق الامور
انتهى كلامه اقام الله نضله وانا انزل هذا الفاضل يوم نحكم بما تقدم نقله عنه من قوله الذي بعث
المتاخرين على العدول عن متعارف القدماء ووضع ذلك الاصطلاح الجديد الى اخر كان غافلا
عن لازم هذا الكلام الاعجز لان قوله كانوا يعجزون عن مجالستهم فضلا عن اخذ الحديث عنهم وقوله
فتبرطهم لها وقولهم بعضهم لابد من ابتنائه على وجه صحيح يستلزم ان يكون احاديث الكافي كلها
صحيحة ولك كل حديث على حدة رئيس الطائفة قدس سره لان الكليني صرح بصحة احاديث الكافي
ورئيس الطائفة صرح بانه لم يعمل الا بحديث ما فوزهم الاصول المجمع عليها ثم نقل كلام رئيس الطائفة
قدس سره في العدة فاما ما اخترته من المذهب وهو ان خبر الواحد الى اخر ما قدمنا نقله من
الوجوه الثلثة التي جاء بها الاستدلال على حجية خبر الواحد ثم قال فصل في ذكر القرائن التي تدل
على صحة اخبار الاحاد او على بطلانها وما ترجح به الاخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل القرائن
التي تدل على صحة اخبار الاحاد او على بطلانها وما تضمن الاخبار التي يوجب العلم اشياء
منها ان يكون موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او
الاباحة على مذهب قوم او الوقف على ما نذهب اليه فتى ورد الخبر متضمنا للحظر او الاباحة
ولا يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من
اخبار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن
وجوب التوقف كان ذلك ايضا دليلا على صحة متضمنه الا ان يدل على العمل باحدهما فترك
الخبر والاصل وتى كان الخبر متضمنا للحظر ولم يكن دليل يدل على الاباحة فينبغي ايضا المصير اليه
ولا يجوز العمل بخلافه الا ان يدل دليل يوجب العلم بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل
ولا ينبغي ان يقطع على خطر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع به ولا

لا يوجب العلم

من موجب للعلم به فيجوز ان كان الخبر يتضمن الاباحة ولا يكون هناك خبر اخر او دليل شرعي يدل على
خلافه وجب الانتقال اليه والعمل به وترك ما اقتضاه الاصل لان هذا فائدة العمل باخبار الاحاد
ولا ينبغي ان يقطع على متضمنه لما قدمناه من ورود الاخبار بوجوب العلم ومنها ان يكون الخبر مطابقا
لنص الكتاب اما لخصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك دليل على صحة متضمنه الا ان
يدل دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص العموم به او ترك دليل الخطاب
فيجب المصير اليه وانما قلنا ذلك لما بينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم با
خبار الاحاد ان شاء الله تعالى ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان
ما يتضمنه الخبر اذا وافقه مقطوع على صحته انه يجوز العمل به وان لم يكن ذلك دليلا على صحة نفس الواحد
الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان وافق السنة المقطوع بها ومنها ان يكون موافقا لما اجمعت
الفرقة المحقة عليه فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحة متضمنه ولا يمكننا ايضا ان نجعل اجماعهم دليلا
على صحة نفس الخبر لانهم يجوز ان يكونوا اجمعوا على ذلك من دليل غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر يكون قول
لم ينقلوه لاستغنائهم باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القرائن كلها
تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا يدل على صحتها القسم الذي بيناه من جواز ان يكون متضمنه
وان وافقت هذه الادلة فتى خبر الخبر من واحد من هذه القرائن كان خبرا واحدا محضا ثم ننظر فيه
فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلافه متضمنه من كتاب او سنة او اجماع وجب
اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه وان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف
فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر اخر تعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على
الاخر وسنبين من بعد ما يرجح به الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر اخر يخالفه
وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على قبوله واذا اجمعوا على قبوله وليس هناك دليل على
العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل مقطوعا عليه ولك ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة

وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر ولا الى دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الاخر والعمل
بالقول المخالف لهذا الخبر لان ذلك القول لابد ان يكون هناك دليل على صحته ولسنا نقول بالاجتهاد
والقياس حتى يستند ذلك القول اليه ولا هناك خبر اخر يضاف اليه وجب ان يكون ذلك القول
مطروحا ووجب العمل بهذا الخبر والاخذ بالقول الذي يوافقه واما القرائن التي تدل على العمل فخارجة
ما يتضمنه الخبر او احدهما من ان يكون هناك دليل يوافقه مقطوع به من كتاب او سنة مقطوع بها
او اجماع من الفرقة المحقة على العمل بخلاف متضمنه وان جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانما قلنا
ذلك لان هذه الادلة يوجب العلم والخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن و
الظن لا يقابل العلم وايضا فقد روي عنهم عليهم السلم انهم قالوا اذا جاءكم عنا حديثان
فاعرضوهما على كتاب الله وسنة رسوله صلعم فما وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما فردوه الينا
فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر ولا يجب على هذا ان يقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون
الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل ولا يقف على وجه اخر على سبب خفي علينا لحال فيه او تناول
شخصا بعينه او خرج لخرج التقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب
من العمل به حسب ما قدمناه فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل بعضها
الى الترجيح والترجيح يكون ثابتا منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع
بهما والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وكذلك ان وافق
احدهما اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالفه وجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه
فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال راويهما جميعا
فان كان راويه عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل كسنبين القول في العدالة
المراعاة في هذا الباب فان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة عمل به وترك العمل بقليل
الرواة فان كان راويهما متساويين في العدد والعدالة عمل بما يعضده من قول العامة وترك العمل

بما يوافقهم وان كان الخبران موافقان العامة او مخالفانها جميعا نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد
الخبرين يمكن العمل بالخبر الاخر على وجه من الوجوه ويضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر لا
يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي مع العمل به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا متفقان
فيجمع على نقلهما وليس هناك قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما فينبغي ان يعمل بهما اذا
امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا
لتضادهما او تنافيهما كان الانسان مخيرا في العمل باي منهما شاء واما العدالة المراعاة
في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا فقه في دينه متحرجا
من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك
عن الائمة عليهم السلم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة من طرف الموثوق بهم ما يخالفه وجب
اطراح خبره وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا تعرف لهم قول
فيه وجب العمل به لما روي عن الصادق عليه السلم انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما
روي عنا فانظروا الى ما روي عن علي عليه السلم فاعملوا به لاجل ما قدمناه عملت الطائفة بما رواه
حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا
عليهم السلم لما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة
والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثوق بهم
وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوق بهم وجب اطراح ما انفرد
بروايته والعمل بما رواه الشيعة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا تعرف من الطائفة
العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد فلاجل ما قدمناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره
واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعدهم لما رواه

يقابل

امتناع م

بما يوافقهم وان كان

بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون
والمضعفون وقد عرفت حكم هؤلاء فيما تضمن الغلاة برواية فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال على
على ما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال الخطأ ولا يجوز لك عمل الطائفة بما رواه ابو
الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وترك ما رواه في حال تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال
العبرتائي وابي عبد الله الرازي وغيرهم لانه فاما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك
القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون ان كان هناك فيما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل
به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم لذلك توقف المشايخ عن
اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها لمشتملها في ضمائرهم من جملة ما يرويه من التصنيفات
فاما من كان مخطئا في بعض الاحوال او كان مقتصرا بالحال الخارج وكان ثقة في روايته مخبرا فيها فان ذلك
لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعاله الخارجة
يمنع من قبول شهادته وليس يمانع من قبول روايته ولا يجوز ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه
صفتهم فاما ما يرجع احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يقتضي الحظر والاخر الاباحة والاخذ
بما يقتضيه الحظر اولى من الاباحة فلا يكون الاخذ به على ما بينا يذهب اليه في الوقف لان الحظر
والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا يرجح بذلك وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا او يكون
الانسان فيهما مخيرا في العمل بايهما شاء واذا كان احد الراويين يروي الخبر بلفظه والاخر بمعناه
يعمل في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطا عارفا بذلك فلا يرجح احدهما على الاخر لانه
قد ابيح له الرواية بالمعنى واللفظ معا فان هما كان يسهل عليه رواه وان كان الذي يروي الخبر بالمعنى
لمعنى لا يكون ضابطا للمعنى او يجوز ان يكون غالطا فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه باللفظ وان
كان احد الراويين اعلم واحفظ واضبط من الاخر ينبغي ان يقدم خبره على خبر الاخر ويرجح عليه
ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابي بصير والفضيل بن يسار لان نظرهم

ح الحفظ والضبط

من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال واذا كان احد الراويين متيقظا في روايته
والاخر من عادته الغفلة والنسيان في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه
لانه لا يؤمن ان يكون قد سهى او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلا لم يتعمد ذلك
وذلك لا ينافي العدالة على حال واذا كان احد الراويين روى سماعا وقراءة والاخر يرويه اجازة
فينبغي ان يقدم رواية السامع رواية على المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته اصلا معروفا او
مصنفا مشهورا فيسقط الترجيح واذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمع وهو ذاكر
لسماعه والاخر يرويه من كتابه نظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه فلا
ترجيح لرواية غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر ذلك فاصله ان يكون
قد سمع جميع ما في دفتره وان وجد بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يخرج له
اولا ان رويه ويرجح خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين مرويا والاخر مجهولا قدم خبر المعروف
على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره واذا كان احد الراويين
معروفا والاخر مدلسا فليس ذلك مما يرجح به خبره كان التدليس هو ان يذكر باسم او صفة غير مشهورة
او ينسبها الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب رد خبره واذا كان
احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة
موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولا يجوز ذلك مذهب الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير
وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون الا
عمن يوثق به ويبين كاسنده من غيرهم ولذلك عملوا بمراسيل ابن ابي عمير اذا انفرد عن رواية غيرهم فاما اذا
لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف
في خبره الا ان يدل دليل على وجوب العمل به واما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على
الشرط الذي قررناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد

فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل وكما بما يطعن في احدهما يطعن في الاخر وما احاد
احدهما احاد الاخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان احدى الروايتين ابعد من الرواية الاخرى كان العمل
بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزائدة في حكم خبر آخر يضاف الحكم اليه عليه فاذا كان مع احدى الروايتين
عمل الطائفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته وابطال الاخر فاذا كان
مع احد الخبرين عمل اكثر الطائفة ينبغي ان يرجح على الخبر الاخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان خبر احد
المرسلين متناولا للحظر والاخر متناولا للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في الوقف فينبغي التوقف
فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان شرعا وليس احدهما بالعمل اولى وان قلنا انه اذا لم يكن هناك
ما يرجح به احدهما على الاخر كما في الخبرين كان ذلك ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء
وهذه جملة كافية في هذا الباب انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر المحقق الحلي في اصوله وما رايت
في اصول اصحابنا كتابا اقرب الى الحق بعد كتاب العدة الى نفس الطائفة الا اياه وهو في الحقيقة اختصار
كتاب العدة مع تنقيح وزيادات وابدالات من قبله كذا في الحاشية رجع عنها في اوايل كتاب المتجر
ووافق رئيس الطائفة بعد ان خالفه وتبع الوفاق وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل
الى اخر ما نقلناه عنه في متن حكاية كلام صاحب المعالم ره في الدليل السادس على حجية خبر الواحد
ثم اورد احتجاج الشيخ ره بالوجوه الثلثة المتقدمة مستدلا اليه هكذا احتج الشيخ بوجوه الى اخر كلامه
ساكتا عنه ثم القرائن التي قال الشيخ انها قد تقترن بخبر الواحد من دون ان يستند اليه هكذا فانه
وقد يقترن بخبر الواحد قرائن تدل على صدق مضمونه وان كانت دالة على صدق الخبر نفسه لجواز
اختلاقه مطابقا للثلث القرينة والقرائن اربع احديها ان يكون موافقا لدلالة العقل او نص
الكتاب خصوصه او عمومه او فحواه او لما حصل الاجماع عليه واذا تجرد عن القرائن الدالة
على صدقه ولم يوجد ما يدل على صحته انتفى العمل به الى شروط يذكرها في مباحث متعلقة
في الخبر فيما سانى المسند الاولى الايمان معتبر في الراوي واجازوا العمل بخبر الفطحية ومن

عبرهم

صدوهم بشرط ان لا يكون

سارعهم شرط ان لا يكون متهما بالكذب ومنع من رواية العامة كابي الخطاب وابن ابي العذافر لنا
قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبا فتبينوا احتج الشيخ ره بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير
سماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاهريون والجواب بالمنع
الى الان ان الطائفة عملت باخبار هولاء الناس بعد الة الراوي شرط في العمل بخبره وقال الشيخ يكفي
كونه ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار
جماعة هذه صفتهم ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها وعلى تسليمها لا نقرها على الاطلاق
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد اذ الذي يظهر فسوقه لا يبالي بما يظهر من خبره عن الكذب وذكر انا
ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت بشرط ان لا
يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها
من المعارض كما عملت بالمسانيد فما اجاز احدهما اجاز الاخر انتهى كلامه اعلى الله مقامه
وانا اقول قد فهمت ان القرائن منها ما قرينته تدل على ان الراوي لم يقصر فيما رواه لا جرما على ان
مضمونه حكم الله في الواقع لاحتمال دوره من باب التقية ومن المعلوم عند اولي الالباب انا
نقطع في حق كثير من الناس بقرائن حاصلة عند المحاشر او حاصلة بدونها بانهم لم يزيدوا
بان يغيروا في باب الرواية قطعيا بكون الراوي ثقة في الكوى الرواية لا كونه مظنون العدالة
وبالجملة كون الراوي ثقة من القرائن المفيدة للقطع بانه لم يغير في الرواية وتلك القرينة
نجدها موجودة في كثير من الرواة بقرائن ما يلتمس احوالهم واما احتمال وقوع السهو من الراوي
في حق بعض الفاظ الحديث فيندفع بوجوه اتية في كلامنا وذكر المحقق الحلي قدس سره
في اوايل المعتبر في حق جعفر بن محمد عليهما السلام روى عنه من الرجال ما يقارب اربعة الاف
رجل ويرد لعلمه من الفقهاء الافاضل جم غفير كزرارة ابن اعين واخويه بكير وحمران وجميل

بن دراج ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضيل بن يسار وابي بصير وعبيد الله ومحمد بن عمران
الحلبيين وعبد الله بن سنان وابي الصباح الكناني وغيرهم من الاعيان الفضلاء حتى كتبت من
اجوبة مسائلهم اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها الموالد في حق الجواد ع فكان من تلامذته
فضلاء كالحسين بن سعيد واخيه الحسن واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي واحمد بن محمد بن خالد
البرقي وساد ابن الفضل النحوي وايوب بن نوح بن دراج واحمد بن محمد بن عيسى وغيرهم ممن يطول
عدادهم وكتبهم لان نقولهم بين الاصحاب والعمل العمل العربي وذكر لما كان فضلائنا رضوان
الله عليهم في الكثرة الى حد تعسر عدهم وبعد زحمة اقوالهم لاقتناعها وانتشارها وذكره
ما صنفوه وكانت مع ذلك مخصوصة في اقوال جماعة من الفضلاء والمتاخرين اجتهدوا بايراد كلام
من اشتهر فضله وعرف نقده في نقد الاخبار وصحة الاختيار وجودة الاعتبار واقتصرت من
كتب هؤلاء الفضلاء على ما بان فيه اجتهادهم وعرف به اهتمامهم وعليه اعتمادهم فمن اقتصرت
نقله الحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي والحسين بن سعيد والفضل بن شاذان
ويونس بن عبد الرحمن ومن المتاخرين ابو جعفر محمد بن بابويه ومحمد بن يعقوب الكليني
ومن اصحاب الكتب الفتاوى علي بن بابويه وابو علي بن الجنيد والحسن بن ابي عقيل العماني
والمفيد محمد بن محمد بن النعمان وعلم الهدى والشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي انتهى كلامه
اعلى الله مقامه وقال الفاضل المدقق محمد بن ادريس الحلي في اخر كتاب السرائر باب الزيادات
فيما انزعته من كتب المشيخة المصنفين والرواة المحصلين وسيقف على اسمائهم
ان شاء الله تعالى فمن ذلك ما رواه موسى بن بكر الواسطي في كتابه الى ان قال انتهى ما اردنا نقله من
اخر السرائر لمحمد بن ادريس الحلي ثم قال وتقول من المعلوم ان فهرست الشيخ وفهرست النجاشي
وفهرست محمد بن شهر اشوب المازندراني المتاخرين عنهما ونظائرهما وما ذكره الشيخ في اخر
كتابي الاخبار عند ذكر اسانيده الى الكتب والاصول التي اخذ الاحاديث منها وما ذكره في اول

كتاب الاستبصار

كتاب الاستبصار وما ذكره في كتاب العدة وما ذكره محمد بن علي بن بابويه القمي في اول كتاب من لا
يحضره الفقيه وما ذكره الامام فقه الاسلام في اوايل كتاب الكافي وما ذكره محمد بن ادريس الحلي في
اخر السرائر وما ذكرناه سابقا نقلا عن السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه في ان تلك الاصول والكتب
المعتمدة كانت موجودة عندهم وبين العلوم ان عامة ما الحاقنا من الحديث من الاصول المعتمدة
لا يعدل الى غيرها وانه من المعلوم انه نقل غيرها بنصب علامة غيره عنها لان قصدهم من نصائبهم هداية
الناس وارشادهم في خلط الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة مع غيرها من غير نصب علامة
مميزة بينهما تخريب الدين فلا يليق بمقام الصحابة والارشاد ثم نقول قد صرح المحقق الحلي بما نقلنا
بان كتابي الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن كانا مشتملين على احاديث اصحابنا وكانا من جملة
عدة مع غيرهما من الاصول المعتمدة وهما اخذ الحديث منهما دون غيرهما فالمتاخرون مثل
الامام فقه الاسلام ومثل ابن بابويه مثل رئيس الطائفة ووقع التصريح في مواضع من كتاب الكشي بان
كلا من كتابي الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن كان جامعا للاصول وسيجيء بيان
هذا المقام في الفصل التاسع انشاء الله تعالى فاذا ثبت في هذه المباحث الى هذه الدرجة من
الايضاح حق لك ان تقول الظاهر المصباح فقد طلع الصباح وبالجملة ان من قسم احاديث اصول
اصحابنا التي كانت مرجعهم في عقايدهم واعمالهم في زمن الائمة ع وكانوا مجمعين على صحة نقلها
كلها عنهم عليهم السلام الى الاقسام الاربعة المشهورة بين المتاخرين الصحيح والحسن والموثق والضعيف
منه ثم من جاء بعده واقفه كالشهيد الاول والفاضل الشيخ علي والشهيد الثاني وولده صاحب
كتابي المعالم والمنتقى والفاضل المتبحر المعاصر جمال الدين محمد الاخوند والسبب في احداث عقلهم
احدثه عن كلام قدماتنا والسبب في غفلة الفئة ذهنه بما في كتب العامة والسبب في الاقتداء
لما كانت اربابها اهل الضلالة وكانت المدرسون في المدارس مظهري طرق الضلال
اخذت طرق الظاهر والاستناد في كتب العامة فاذا اراد تحصيل الفضيلة لم يكن له بد من

الاقتداء بهم

فراه كتب العامة على مدرسها واصحابها الموفق للصواب واليه المرجع والمآب فانه قد علمت انه
من الواضحات البينات في صدور الدين تتبع كتب الرجال وكتب الاحاديث وفهرست اصول
اصحابنا سيما كتاب الكشي وفهرست الشيخ وفهرست النجاشي وفهرست محمد بن شهر اشوب
الماتندراني واول الاستبصار واخر كتابي الاحتجاج لاهل الطائفة وكتاب العدة وكتاب
علم الهدى وكلام المحقق الحلي في المعتبر وفي كتاب الاصول وكلام محمد بن ادريس في اخر السرائر
وكلام ابن بابويه في اول كتاب من لا يحضره الفقيه وكلام الامام ثقة الاسلام في اول كتاب
الكافي وكلام الشهيد الثاني في شرح رسالته في دراية الحديث وكلام كتابي المعالم والمنتقى
وكلام صاحب مشرق الشمسين فيه وفي رسالته الوجيزة في فن دراية الحديث بل كلام العلامة
الحلي في كتابه النهاية عند تقسيم علماء الامامية الى الاخباريين والاصوليين انه كان عند قدماء
اصحاب الائمة عليهم السلام كتب واصول كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين
من استعلام احوال احاديث تلك الكتب والاصول ومن اخذ الاحكام عنهم عليهم السلام بطريق
القطع واليقين ومن التمييز بين الصحيح وغير الصحيح وكان فيها غير صحيح ومن المعلوم ان شأنهم
لا يغفل عن هذه الدقيقة ولا يقصر في رعايتها وان غافلا فاسدا صالحا اذا اراد تأليف كتاب
فيكون مرجعا للشيعة في عقائدهم واعمالهم وفي احد هما لا يرضى بين الاحاديث الصحيحة وغير الصحيحة
من غير نصب علامة تميز بينهما الى اولي الاتراح لا يرضون باخذ الاخبار من موضع لا يعتمد عليه
مع تمكنهم من موضع يعتمد عليه فكيف يظن باختيار العلماء والصلحاء خلاف ذلك لا سيما الامام
ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومحمد بن علي بن بابويه وقد علمت وفي القرائن الموجبة
للقطع بما هو حكم الله في الواقع او مرادهم عنهم عليهم السلام في فن محمد بن يعقوب الكليني
وفن علي بن بابويه وفن علم الهدى وفن رئيس الطائفة وفن محمد بن ادريس وفن
المحقق الحلي ان تقول نصب في باما ساعي الله بهم وبركات ائمتنا عليهم السلام قرائن موجبة للقطع

كتاب م

العادي

العادي يرد الحديث عنهم عليهم السلام منها ان كثيرا ما يقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي كان
ثقة في الرواية لم يتهم بالافتراء والجرأة ما لم يكن بنيا عنده وان كان فاسد المذهب او كافرا بجواز
وهذا نوع من القرينة واقواه في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعلقه بعينها بعضا ومنها نقل العالم
الثقة الورع في كتابه الذي الف لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية مع
تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام
ومنها تمسك باحاديث ذلك الاصل او تلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بروايات اخر صحيحة
ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ وفي الكافي وفي من لا يحضره الفقيه لاجتماع شهادات ائمة على صحة احاديث
الكتب او على انها ما اخرجه من تلك الاصول المجمع على صحتها ومنها ان يكون رواية احد من الجماعة التي
اجمعت الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون رواية من الجماعة التي ورد في شأنهم من بعض
الائمة عليهم السلام انهم ثقات موثوق اخذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء الثقات امناء الله في ارضه ونحو ذلك
فائدة فان قلت هذه القرائن اندفع احتمال الافتراء وفي احتمال السهو في حصول بعض الاقسام
قلت هذا الاحتمال يندفع تارة بتعاضد الاخبار بعضها بعضا وتارة بملاحظة تطابق الجواب والسؤال
بتناسب اجزاء الحديث وتناسقها فان قلت ففي احتمال اخر لم يندفع وهو احتمال ارادة خلاف
الظاهر قلت من المعلوم ان الحكيم في مقام البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره
من غير وجود قرينة صارفة بعينه لا سيما من اجتمعت فيه نهاية الحكم مع العصمة ولا يجري ذلك
في كلام اكثر كلام الله ولا في اكثر كلام الرسول صلى الله عليه وآله بالسنة ايضا لقوله عليهم السلام
انما يعرف القرآن من خوطب به وقولهم عليهم السلام كلام النبي صلى الله عليه وآله مثل كلام الله
في الاكثر يقبل الناسخ والمنسوخ وقد يكون عاما وقد يكون خاصا وقد يكون العمل به مؤقتا
ذلك الا من جهتنا لانا نخاطب بها وعارفون بما هو المراد منها اما انهم مقتضى تفريقات الائمة
عليهم السلام بالفرق بين كلامهم وكلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله بان لهما

وجوه اختلافه وبانها يختلف الناسخ والمنسوخ وانها ورد في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة
الى اذهان الرعية وورودها بقدر عقول الائمة عليهم السلام فخلوف كلام الائمة عليهم السلام
لا يحتمل ان يكون مسوقا لانه ورد بقدر ادراك الرعية وهم مخاطبون بان يكون كلامهم عليهم السلام
خاليا عن ذلك الاحتمال هكذا ينبغي ان يحقق هذه المواضع وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم الفصل التاسع في تصحيح احاديث كتب بوجوه بفطنت لها بنو نوبختي العلامة
ودلالة اهل الذكر عليهم السلام وجواز التمسك بها لكونها متواترة المنتهية الى مؤلفها وفي بيان القاعدة
الشريفة التي وضعوها عليهم للخلاص من الحيرة في باب الاحاديث المتعارضة الباقية حد التعادل
او عن الباقية وفي تصحيح الطبقة فنقول بالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق الوجه الاول ان الوجوه
الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة مثلا باصطلاح قدمائنا القطع قطعا عاديا بان جمعا
كثيرا من ثقات اصحابنا المسلمين منهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح
باصطلاح القدماء صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على ثمانمائة سنة في اخذ الاحكام عنهم عليهم السلام
وتاليف ما سمعوه منهم عليهم السلام وعرض المؤلفات عليهم ثم التابعين لهم يتبعونهم في
طريقتهم واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة قدس اسرارهم الوجه الثاني انا نعلم
انه كانت عند قدمائنا اصول من زمن امير المؤمنين ثم الى زمن الائمة الثلاثة قدس اسرارهم
كانوا يعتمدون عليها في عقايدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال
تلك الاصول واخذ الاحكام منهم عليهم بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا انهم كانوا
عالمين بامتناع التمكن مع القطع في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك وانهم لم يقصروا
في ذلك واستمر هذا المعنى اليهم الى زمن الائمة الثلاثة فنعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة باصطلاح
القدماء الوجه الثالث ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين والائمة عليهم السلام
بالشيعة ان لا يضيع من كان في اصحاب الرجال منهم وتمهد لهم اصول معتمدة يعملون بها فيها

في زمن الغيبة الكبرى

في زمن الغيبة الكبرى الوجه الرابع انه تواترت الاخبار بانهم عليهم السلام امروا اصحابهم بتدوين
ما يسمعونه منهم وضبطه وخزنه لينتفع بها الشيعة في زمن الغيبة واخبروا بوقوعه الوجه الخامس
ان اكثر احاديثنا موجودة في اصول الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اي على
انهم لم ينقلوا الا الصحيح والعلم بوجودها في تلك الاصول اطرق من جملتها ان يقطع قرينة القاصر
ان الطريق المذكور للحديث انما هو طريق الى الاصل المأخوذ منه الحديث وتلك القرينة
وافرة في كتابي الشيخ وكتاب من لا يحضره الفقيه بل في كتاب الكافي ايضا عند النظر الدقيق
وقد ذكر شيخنا الفقيه الجليل الصدوق ابو عمرو الكشي قدس سره في كتابه فقال اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابي جعفر واصحاب ابي عبد الله عليهما السلام
وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد وابو
بصير الاسدي والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي قالوا وافقه الستة زرارة وقالوا
بعضهم مكان ابي بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو ليث بن البختري حدثنا الحسين بن الحسن
بن بندار القمي قال حدثني سعد بن عبد الله بن ابي خلف القمي قال حدثني محمد بن عبد الله
المسمعي قال حدثني علي بن حديد وعلي بن اسباط عن جميل بن دراج قال سمعت ابا عبد الله
ثم يقول ان زرارة وابا الجارود واعلم الدين اربعة محمد بن مسلم وبريد بن معاوية وليث بن البختري
المرادي وزرارة بن اعين وبهذا الاسناد عن محمد بن ابي عبد الله المسمعي عن علي بن اسباط
عن محمد بن سنان عن داود بن سرحان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اني لاحدث الرجل
بحديث وانهاه عن القياس فيخرج من عندي فيتاول حديثي على غير تاويله اني لارث في ما
ازيتكلوا ذهبت فيه فيكل بتاويل لنفسه يريد المعصية فهم ثم قال لو سولمتم فلو سمعوا
اطاعوا الاوردعتهم ما اودع ابي عم اصحابه ان اصحاب كانوا دينا احياء واموانا اعني زرارة
محمد بن مسلم ومنهم ليث المرادي وبريد العجلي هؤلاء قوامون بالقسط هؤلاء قوالون بالصدق

هؤلاء السابقون السابقون اولئك المقربون انتهى كلامه قدس سره ثم قال في موضع آخر بعد ذلك
نسميه الفقهاء من اصحاب ابي عبد الله عم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم
لما يقولون واقروا لهم بالفقه من دون اولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم ستة نفر جميل
بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى او حماد بن عثمان وابان بن
عثمان قال وزعم ابو اسحق الفقيه يعني فضيل بن يسار ان الفقه هؤلاء جميل بن دراج وهم احداث
اصحاب ابي عبد الله عم ثم قال في موضع آخر بعد ذلك تسميه الفقهاء من اصحاب ابي ابراهيم وابي
الحسن الرضا عليهما السلام اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه
والعلم وهم ستة نفر آخرون الستة النفر الذين ذكرناهم في اصحاب ابي عبد الله عم منهم يونس
بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير وعبد الله ابن المغيرة و
الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان ابن فضال عثمان
بن عيسى وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى انتهى واقول مستند الاجماع
الذي نقله الكشي في حق هذه الجماعة الى روايات الناطقة بانهم معتمدون في كل ما يروون وبعد
التحقيق ظهر عليك وانكشف لديك ان ما ذكره رئيس الطائفة في كتاب العدة من انه اجمعت
الطائفة على صحة ما يسلمه جميع من الرواة كما اجمعوا على صحة ما يسندهم بنو علي ورووا الروايات
الناطقة بانهم معتمدون في كل ما يروون والمتاخرون لا كالشهيد الثاني في شرح رسالته
في فن دراية الحديث تكلموا على الاجماع الثاني وسببه قلة تتبعهم واشتغالهم في التاليفات
واشتغالهم بما قبل ان يحقق المباحث ويبينهم تفانيهم على المقدمات المالوفة المشهورة التي
يوجد مصداقها في احاديث العامة وفي رواة احاديثهم كما صرح بذلك وكذا الشهيد الثاني
وقد نقله عنه الوجه السادس يوافق الاجماع الائمة الثلاثة قدس اسرارهم في صحة احاديث
كتبهم ولا يقدح في ذلك اشتمال كثير منها على من تغير حاله من الاستقامة اما باختلال المذاهب

واحمد بن محمد بن ابي نصر في بعضهم الحسن بن محبوب

يريدون

او بظهور الكذب

او بظهور الكذب منه طرأ في المذاهب الاختلال عليه بعد ان كان ثقة مستقيما وبوجودهم ما تقدم نقله
عن السيد الاجل المرتضى ره الوجه السابع انه لو لم تكن احاديث كتبنا ما خوذة من الاصول المجمع
عليها لزم ان يكون اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه الوجه الثامن
ان كثيرا ما يطرح رئيس الطائفة الاحاديث الصحيحة باصطلاح المتاخرين ويعمل بما يقابلها
الضعيفة باصطلاح المتاخرين فلو لا ما ذكرناه لما وقع من مثل رئيس الطائفة ذلك عادة الوجه
التاسع ان كثيرا ما يعتمد رئيس الطائفة على طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق اخر صحيحة فلو لا ما ذكرنا
لما وقع من مثله ذلك عادة الوجه العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب العدة وفي اوائل
الاستبصار بان كل حديث عمل به ما خوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها وهي نقطع قطعا
عاديا بانه كذب ان شيخنا الصدوق قدس سره ذكر مثل ذلك بل اقوى منه في اوائل كتاب
لا يحضره الفقيه وهي نقطع عادة بانه ما كذب كذلك قول في حق الكافي للامام ثقة الاسلام الوجه
الحادي عشر انا نقطع قطعا عاديا في حق اكثره رواه احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم انهم لم يرضوا
بالاعتراف في حديث الذي لم نقطع في حقه بذلك كثيرا ما يقطع بانه طرأ في الكافي الكلام الثقة
الذي اخذ الحديث منه والفائدة في ذكره مجرد التبرك بالصلاة المخاطبة الشائعة وفي
العامة بان احاديثكم ليست معتمدة بل ما خوذة من كتب قدمائكم ومن اصولهم ومن جملة القرائن
على ما ذكرناه ان الامام ثقة الاسلام صرح في اوائل الكافي بصحة جميع احاديثه ومع ذلك
كثيرا ما يذكر في اوائل الاسانيد من ليس بثقة بقي احتمال السهو وهي بندفعه تارة بتعارض
بعض الروايات ببعض وتارة بقرينة تناسب اجزاء الحديث وتارة بقرينة السؤال والجواب
وتارة بقرائن اخر وبعد التنزل عن المقام السابق يقول على سبيل الاستظهار وهي قطعا
قطعا عاديا بان جملة تلك المسائل المذكورة في كتب حديثنا عرضت على الائمة عليهم السلام و
سالوا عنها وبانهم عليهم السلام اجابوا عنها وبان اجوبتهم عليهم السلام موجودة في تلك الاحاديث

الاول اولى من اصحابنا والاولى من ذلك بان يكون كل تلك الاحاديث جوابهم او بعضها فان لم ينقل في
مسئلة الا حديث واحد ونقلت منها احاديث متوافقة لم يبق اشكال وان نقلت فيها احاديث تخالفه
فلتفسير علوم تلك معرفة الماهر في احاديثهم عليهم السلام وسنذكر ذلك على باب واسع فيه ان شاء الله ثم
بترتيب المسائل العلم في كلام اهل الذكر عليهم السلام واما كتب الكتب الاربعة ونظائرها متواترة النسبة
الى مؤلفيها الثلثة وان هذا التواتر يفيد العلم الاجمالي وان القطع التفصيلي بخصوص هذه الاحاديث
يحصل بالقرائن الاتي المقالية كاتفاق النسخ كما في كتاب الله عز وجل بعد الحكم بان يرتاب فيه لبيب
منصف وبما يرجح ما ذكره صاحب المعالم حيث قال ره في كتاب المعالم الاجازة في الفرق اخبار اجمالي
بامور بعضها معلومة وما يؤمن عليها من الغلط والتصحيف وغيرهما وبما هذا شانه لا وجه للتوقف في
قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه تعبيدا بقول اجازة يجوز مع القرائن فلا مانع منه وشك
ات في القرائن على الاولى لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفت الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم
ان قبوله موضع وفاق اذا عرفت ذلك فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث قال
يكون مستندها معلوما بالتواتر وغيره ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
تفصيلات مستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما قد تباح بقاء اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله عليه وآله وائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب للمتيمن كما لا يخفى
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانما ذكرنا ذلك لتحقيق المقام الذي زلت فيه اقدام اقوام من فحول
الاعلام لاحاجتنا الى هذه الدقيقة فانى قد قرأت اصول كتاب الكافي وكل تهذيب الحديث وغيرهما
على اعلم المتاخرين بعلم الحديث والرجال واورعهم وهو سيدنا الامام العلامة والقدوة الهمام الفهامة
قدوة المتقدمين اعظم المحققين ميرزا محمد الاسترابادي وهو قد قرأ على شيخه وقرء شيخه على شيخه
متصلا الى اصحاب العصمة عليهم السلام كما ذكر في اخر كتاب الرجال نور الله مرقدهما وفي عراق اخر من
مشايخ اخرون منهم السيد السند العلامة الاوحد صاحب كتاب المدارك قدس سره واما القائلة

التزيين وصورها عليهم السلام

التزيين وصورها عليهم السلام الخالص من الخيرة في باب الاحاديث المتعارضة فقد ظفرت بها احاديث
بالغة حد التواتر المعنوي مع صحة كثير منها في ظاهر الامر وزعم المتاخرين انهم وصحة كلها عند التحقيق عند
قدمائنا ولا يمكنني استقصاءها ولنذكر بالمجمل بان منها في تلك الجملة في كتاب الاحتجاج للطبرسي
في بحث احتجاج ابي عبد الله جعفر الصادق عم قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة
فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه وروى عن مسعدة بن صدقة قال سئلت ابا
عبد الله عم قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ بما فيه والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل
بهما حتى تأتي صاحبك وتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة
وروى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عم قال قلت للرضا عم تجيئنا عنكم الاحاديث مختلفة قال
ما جاءك عنا اعرضه على كتاب الله وعلى احاديثنا فان كان ذلك يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما
فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثان مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم
فموسع عليك بايهما اخذت وفي كتاب الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الحميد الحميري
ره الى صاحب الزمان عم كيف يصلي بعض الفقهاء على المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة
هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبير ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته
اقوم واقعد في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فانه قد ينتقل من حاله الى اخرى فعليه التكبير
واما الحديث الاخر فانه روى اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه
في القيام بعد الصلوة تكبير وتلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبابهما اخذت من باب التسليم
كان صوابا ومن تلك الجملة صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن
عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عم في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم
ان صليها في المحمل وروى بعضهم ان لا تصليهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لا تدري
بأي ذلك نأخذ فوقع عم موسع عليك بايهما عملت وفي الكافي علي بن ابراهيم عن ابيه عن عثمان

بن عيسى او الحسن بن محبوب جميعا عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجلين اختلف عليه
رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال
ترجه حتى تلقى من يخبرك انه في سعة حتى يلقيه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم
وسعك وذكر محمد بن علي بن ابراهيم بن ابي جمهور الاحسائي في كتاب غوالي اللآلي الذي الصه
في ستة مجلدات وتسعين وثمانمائة وروى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر ع
فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ
بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران
عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معدلان مرضيان
موثقان قال انظر ما وافق مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كان
معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك وارك ما خالف
الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما
فتأخذ وتدع الآخر وفي رواية انه عليه السلام قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلامه رحمه الله وذكر
الشيخ السعيد قطب الدين شيخ الاسلام ابو الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي قدس سره في الرسالة
التي صنفها في بيان احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها اخبرنا الشيخان محمد وعلي ابنا علي
بن عبد الله الصدر عن ابيهما عن ابي البركات علي بن الحسين عن جعفر بن بابويه اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن
عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال الصادق ع اذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه و
ما خالف اخبارهم فخذوه ومن ابن بابويه اخبرنا احمد بن الحسن الصفار اخبرنا احمد بن محمد بن عيسى
عن رجل عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن السري قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم حديثان

مختلفان فانظروا

مهما

عندنا فخذوا بما خالف القوم وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن موسى بن المتوكل اخبرنا علي بن الحسين
السعدآبادي حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قلت للعبد
الصالح ع ما يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فروي
عن ابي عبد الله ع شيء وروي عنه خلافه فبأيهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم
فاجتنبه وعن ابن بابويه اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد
ابي عمير عن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ما انتم على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم
فيه فالنوهم فاهم من الحنفية على شيء وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد
بن عيسى عن ابي عمير عن داود بن الحصين عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال قال واله اخبرني
ما جعل الله لاحد خيرة في اتباع غيرنا وان من وافقنا خالف عدونا في قول او عمل فليس منا و
لا نحن منهم وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن موسى بن المتوكل اخبرنا علي بن الحسين السعدآبادي
اخبرنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن عبد الله قلت لابي الحسن الرضا ع كيف
يصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فانظروا ما يخالف منهما العامة
فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فدعوه وعن ابن بابويه اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن عبد الله عن
يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فدعوه انتهى ما اردنا نقله من رسالة قطب الدين الراوندي قدس سره
اقول كتاب السرائر هو كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم مولانا ابي الحسن علي بن محمد بن علي
بن موسى بن محمد بن علي بن عيسى قال سألته عن العلم المنقول الينا عن آبائك ما حجة
مولاي الله عليهم اجمعين قد اختلف علينا فكيف نعمل على اختلافه اوبرد اليك فيما
اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه علينا وفي كتاب المجالس

للشيخ الجليل المفيد ابي علي الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي قدس سره بسنده عن عمرو بن شمر عن جابر
قال دخلت على ابي جعفر محمد بن علي عليهما السلام ومعي جماعة بعد ما قضينا نسكنا فودعناه
وقلت له اوصنا يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ليعن قويكم ضعيفكم وليعطف
غنيكم على فقيركم وليتصح الرجل اخاه كنصحه لنفسه واكتموا اسرارنا ولا تحملوا الناس على
اعناقنا وانظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا
فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا فنشرح لكم من ذلك ما شرح لنا اقول في هذا
الحديث الشريف ما لباه اشارة الى ان مراده من العرض على كتاب الله هو من الحديث الذي جاء
عنا الشد على وانحراف كتاب الله اي التي تكون من ضروريات الدين او من ضروريات المذهب
بقرينة قوله وان اشتبه الامر عليكم وبقرينة ما تقدم من الاحاديث الدالة على وجوب التوقف
عند كل مسئلة لم يكن حكمها بينا واضحا في كتاب عيون اخبار الرضا عن الشيخ الصدوق محمد
بن علي بن بابويه اخبرنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد
الله قال حدثني محمد بن عبد الله السمري قال حدثني احمد بن الحسن الميثمي انه سئل الرضا عم
يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه فقد كانوا يختلفون في الحديث بين المختلفين عن رسول الله
صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد فقال ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان
في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في كتاب الله فاعرضوه
على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة نهيا عن الشيء او امرا به وجدتموه خلافا
ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافاه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي
لا تأخذ به جميعا اذا ما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله
صلى الله عليه وآله فما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوه الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم
وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان بما رخص فانكم

هذا الكتاب ركان

هذا الكتاب ركان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رحمه الله يقول ما رواه محمد بن عبد الله
المسمع راوي هذا الحديث راثا اوجب هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد
قرئ عليه فلم ينكره ورواه لي والحديث الشريف مطول مذكور في كتاب عيون الاخبار ومن لا يحضره
الفقيه في الكافي في باب اخذ والحديث محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى
عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا
بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة اليحل ذلك قال من تحاكم اليهم في
حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذه سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه
بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفروا به قال الله عز وجل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد
امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في
حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا
فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك
بالله قلت فان كان كل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما واختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه
من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه
لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه
الى الله والى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان
الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة

وافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين
موافق للعامة والاخر مخالفهم باي الخبرين يوخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك
فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويوخذ بالاخر قلت
فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات وروى رئيس الطائفة في التهذيب بسنده عن عبد الملك بن اعين
قال حج جماعة من اصحابنا فلما وافوا المدينة ودخلوا على ابي جعفر عليه السلام قالوا ان رزارة امرنا ان نصلي
بالحج اذا اخرنا فقال لهم تمتعوا فلما خرجوا من عنده دخلت عليه فقلت جعلت فداك والله لئن
لم تجزهم بما اجزت به رزارة لنناظرن الكوفة ولنفسدن بها كذا يا قال فرددهم علي قال فدخلوا عليه
فقال صدق رزارة ثم قال اما والله لا يسمع هذا بعد اليوم احد مني وروى بسنده عن اسمعيل الجعفي
قال خرجت انا وبريد والناس من اصحابنا فقال رزارة لبوا بالحج فدخلنا على ابي جعفر عليه السلام فقلنا
الله انا نريد الحج ونحن قوم مرورة او كلا مرورة فكيف نصنع فقال لبوا بالعمرة فلما خرجنا دخل
عبد الملك بن اعين فقلت له لا تعجب من رزارة فقال له لبوا بالحج وان ابا جعفر عليه السلام قال لنا
لبوا بالعمرة فدخل عبد الملك بن اعين فقال له ناس من مواليك امرهم رزارة ان يلبوا بالحج
عنك وانهم دخلوا عليك فامرتهم ان يلبوا بالعمرة فقال له ابو جعفر عليه السلام يريد كل انسان منهم ان
يسمع علي عليه السلام فدخلنا فقال لبوا بالحج فان رسول الله صلى الله عليه وآله لبى بالحج وفي كتاب اخبار
الامام حدثنا علي بن احمد بن عبد الله بن احمد بن ابي عبد الله البرقي ومحمد بن موسى البرقي
ومحمد بن علي بن ماجيلويه عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد السياري قال حدثنا
علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا احد بد من معرفته وليس في البلدان الذي
انا فيه احد استفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستفتيه في امرك فاذا افتاك
في شيء فخذ بخلافه فان الحق في خلافه وفي كتاب القضايا من تهذيب الحديث عن علي بن اسباط

قال قلت له يحدث

قال قلت له يحدث الامر من امري لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه
قال فقال ائت فقيه البلد اذا كان كذلك فاستفتيه في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق
فيه اقول من جهة هذا امرهم على الطائفة المحقة انه خلاف بين الشيعة وبين علماء العامة ليعلم
من الحق في كلامه نظرية ليكون الاخذ بخلافهم لنا قاعدة كلية نفزع اليها ما ورد في حق النساء
شاورهن وخالفوهن وفي الكافي في باب ان الائمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون
عن عزيز الكندي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول وعنده اناس من اصحابه عجبت من قوم يتولوننا
ارجيلون امرنا ويصفون ان طاعتنا مفترضة عليهم كطاعة رسول الله صلى الله عليه وآله ثم يكبرون مجتهدين
يخصون انفسهم لضعف قلوبهم فينقصونا حقنا ويعيبون ذلك على من اعطاه الله برهان
حق معرفتنا ويستلم لامرنا وفي باب الشرك عن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول لم يزل الناس
بخير فتنا ازواجنا وتسلم لنا ثم قال وان صاموا وصلوا وشهدوا ان لا اله الا الله وجحدوا
في انفسهم ان لا يردوا الينا كانوا بذلك مشركين اقول قد تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بان
الشرك قسمان في العبادة وشرك في الطاعة ويمكن ان يكون المراد هنا الثاني وفي كتاب التفويض
الى رسول الله صلى الله عليه وآله عن ابي اسحق النحوي قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فسمعته يقول ان الله
عز وجل ادب نبيه صلى الله عليه وآله على محبته فقال وانك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه فقال وما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقال عز وجل ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ثم قال وان نبي الله
فوض الى علي بن ابي طالب والائمة عليهم السلام فسلمتم انتم وجحد الناس فوالله لخيركم ان تقولوا
اذا قلنا وان تصمتوا اذا صمتنا ونحن فيما بينكم وبين الله عز وجل ما جعل الله لاحد خيرا في خلاف
امرنا اقول هنا فوائد الاولى من المعلوم عند اولي الالباب ان هذه الاحاديث ناطقة
بجواز العمل بغير التقية في الرواية ومن المعلوم ان حكم باب الفتاوى اضعف من باب الشهادة
في تقييد جريت على الاول بنفي جزئيات كثيرة الى يوم القيمة بخلاف الثاني ولانه يجب في

باب التساوي العلم والقطع باحد الامرين كما حققناه سابقا فخرج الفقيه الجزئية ومن المعلوم
ان في باب الشهادة لا بد من العدلين نعم لو جزم الثقة في الرواية اقوى من شهادتها الفائدة
الثانية ان احاديث هذا الباب مع جزمها اختاره ويبين الطائفة من جواز العمل بخبر الواحد الثقة
في الرواية واستدل عليه باجماع الطائفة وفي نستدل عليه بهذه الروايات المتواترة وبالروايات
المتواترة باجتناب الصلحاء ثم المشتهد على الامر بالاخذ عنهم لانهم ثقات وشبهه ذلك فاذا
لاحظنا هذه الى روايات منها الثناء من الذي لا بد له في باب التساوي من احد القطعين يصح ان يجزم
الثقة في الرواية بقيد القطع العادي كما حققناه سابقا وجعلناه من انواع القرائن المفيدة
للقطع صحيح الخبر لا يعجز مضمون الحديث الفائدة الثالثة انه يفهم من هذه الاحاديث الشريفة
ان من جملة نعماء الله تعالى على هذه الطائفة انه جل جلاله جوز لهم العمل بكل ما ورد من اصحاب الائمة
ع ولو كان وروده من باب التقية الفائدة الرابعة انه يفهم من بعض تلك الاحاديث انه اذا
لم يطلع على احد الوجوه المرجحة المذكورة فيما يجب التوقف عن تعيين احد الطرفين ثم لا رفعة
الى الفقهاء ساحتنا عليه السلام ويفهم من بعضها التخيير فهي مجتهدون في العمل بايهما يريد من باب ان
كل ما ورد عنهم عليهم السلام يجب علينا قبوله ولو كان وروده في الواقع من باب التقية والشفقة
على الرعية لا من باب ان حكم الله الواقعي التخيير ولا من باب انه اذا تعارضت الامارتان في نظر
المجتهد يتخير في العمل بايهما اراد كما هو مذهب من يعمل بالظن في نفس احكامه ثم وقد
تخير الطبرسي في كتاب الاحتجاج وابن جمهور الاحسائي في عوالي اللآلي في الجمع بينهما والذي
فهمت انا من كلامهم عليهم السلام انه ان كان ورود الحديثين المختلفين العبارات المختلفة
كالصلوة فهي مخيرون **اقول** قد دفع الاختلاف بين الاصوليين في حجية الاستصحاب اعلم
ان هذا الاصل من الاصول لاصل كثير الفروع والثمرة حتى قال بعضهم انه في باب ان الاحكام الشرعية مبنية
عليه وقال السيد عميد الدين ره اكثر ما بنيت عليه وقيل انه هو العمدة من الادلة بعد الكتاب

والسنة

والسنة بل ما ثبت من الاحكام الشرعية النظرية اكثر ما ثبت بالكتاب ويبنى قبل الخوض في المسائل
الفقهية والاحكام تحرير محل النزاع حتى يظهر انطباق ادلة الطرفين عليه وعدمه وهو يظهر من التعريف
وذكر الاقسام وعبارتهم في تعريفه مختلفة فانه عرفه بكون حكم او وصف يقتضي حصوله في الآن السابق شكوك
البقاء في الآن اللاحق وبعضهم باثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني بظن بقاء
فيه وبعضهم باثبات الحكم في الزمان الثاني معتمدا على ثبوته في الزمان الاول وبعضهم بالتمسك بثبوت
ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحالة وقال العضدي في شرح
مختصر الحاجبي معنى استصحاب الحال ان الحكم الثابت فلكان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فيجب ان يظن
البقاء الى غير ذلك والمختار من تعريفاته عندي هو التعريف الاول لان الاستصحاب قد يجري من
الادلة الشرعية والاثبات لمعنى منها وكذلك القسمان كما يظهر بالتدبر ثم ان الشيء الذي علم تحققه
وحصوله قد يعلم بالعقل او الحس وبالجملة من غير الدليل الشرعي النقلي وقد يعلم بالدليل الشرعي
وقد يكون اجماعا وقد يكون غيره وانه قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وكل منهما اما وجود الحكم الشرعي
او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه واما غير هذه فان قلت ان الاستصحاب قد عد من الادلة الشرعية
العقلية والاستصحاب بتلك المعاني كيف يصير دليلا عقليا على الحكم الشرعي قلت قد قيل
في توجيه ذلك اما يكون حاصله ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجه يستحيل
عقد كره الى وجوده او عدمه كالظلم او الاحتجاب كالاحسان وهكذا ومن جملتها الاستصحاب
الخالي عن المعارض قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكما
راجحا بقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل
الرافع فاذا الظن بقاء الحرمة السابقة والوجوب السابق بسبب حصولها في الآن السابق فظن
الفرد يخالفه الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان رفع الفرد المظنون واجب
مناسبة الحالتين واجبة هذا هو الحائز بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد او بعضها تفيد الظن

من حجية الكلام الشرعي وبعضها يفيد الظن من حجية حكم العقل ولو كان حكما ظنيا الى ان قال فالعقل
اما يحكم في الموضوعات الخاصة مرجعا تطبيقيا كالعدالة والظلم مطابقا لحكم الورود واكمل الثالث قبل ورود الشرع
واما ان حجية عموم حكمه يفيد تكليف بالاطلاق وبتدريج فحصه نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء
الصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم الشرعي الا نفي فيه ولم يدرك حكمه
العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل
المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه الظاهري الحجة واما من حجية عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون
لا يقينا فاذا كان ما ثبت بثبوته عقلا من حس او عقل او شرع ثم العمل عليه استنادا الى ان نفع
المظنون واجب وهذا هو انتهى ما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو المستصحب وكذلك الاخرى في استصحاب
الاباحة فيما يدرك العقل بالحسن فان المظنون ح ارتفاع المنع والوجوب يثبت الاباحة بمثل ما
ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مبادي العقلية ومعنى استصحاب
العقل انتهى وفيه نظر فانه يظهر من ان الحكم الشرعي الذي يكون المستصحب دليلا عليه انما هو حكم
العقل بوجوب المتابعة للحالة السابقة وهو خلاف ما يظهر من كلامهم فان الحكم الذي يستدل
عليه بالاستصحاب في كلامهم اعم من الحكم التكليفي فضلا عن نوع خاص منه اعني الوجوب ويدل عليه
انهم لا وجه على ذلك التقدير لاخراج الظن بالحكم الحاصل من الكتاب والسنة خارجا عن
الادلة العقلية فتدبر وسيأتي لنا كلام في بيان معنى حجية المستصحب لعله يظهر منه المرام وكلماتهم
التي يتضمن ذكر اقسامه فانه قال المحقق وهو على ثلاثة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم
الشرعي وسماه باستصحاب حال العقل وهو التمسك باصالة البراءة والثاني عدم الدليل على كذا
فيجب انتفائه قال وهذا القسم الاول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر والثالث استصحاب
حال الشرع كالتيمم بعد الماء في اثناء الصلوة وقال الشهيد في مبدأ الثالث اي القاعدة الثالثة
قاعدة اليقين وهو البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق وهو على اقسام احدها استصحاب النفي

في الحكم الشرعي

في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود
مخصص والنفي الى ورود ناسخ وهو انما يتم بعد انتفاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب
حكم ثبت دائمه ودليله المستصحب لاحكام الاجماع في موضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين لا
ينقض الوضوء الا بالاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب الاصل في كل متحقق دوامه
حتى يثبت معارض والاصل عدمه وكما نقول في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة لا ينقض تيممه
الا بالاجماع على صحة صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرجه عن التمسك به الى الحرف
الشهيد الثاني في تمهيد القواعد لانه قال استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان
الاصل في الحادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو ارجعه اقسام
الى الحرف ما ذكره الشهيد الاول ره وقال في الذكرى دليل العقل قسمان قسم لا يتوقف على الخطاب
وهو قسمان وقد نبه عليه في الحديث بقوله ص كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه وشبه هذا الاول بالاستناد من نفيه العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة
وحرمة الظلم واستحباب الاحسان وكراهة منع ابن السبيل والباحة تناول المنافع الخالية
من المضار سواء علم ذلك بالظن او النظر كالصدق النافع والضار والسمع في هذه مؤكد الثاني
التمسك باصل البراءة عدم دليل ويسمى استصحاب حال العقل الثالث لا دليل على كذا فينفى
وكثيرا ما يستبعد الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ويرجع الى اصل البراءة الرابع الاخذ بالاقل
عند تعذر دليل على الاكثر كدية الذمي عند تاخر المتيقن يبقى الباقي على الاصل وهو راجع اليها
الخامس اصالة البقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف انتهى ويظهر
منه ان المستصحب قسمان استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وحال الاجماع ويظهر ذلك
من صاحب الوافية ره لانه قال وهي الادلة العقلية اقسام الاول ما يستقل به حكم العقل الثاني
استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة الثالث اصالة النفي وهي البراءة الاصلية الرابع

بالاولى عند فقد الدليل على الاكثر الخامس التمسك بعدم الدليل السادس استصحاب حال الشرع وقد
في ذلك في مسئلة عدم طهارة الماء المتغير بزوال التغير بعد الجواب عن الاستدلال على الطهارة
بان الاصل في الماء الطهارة والحكم بالنجاسة للتغير فاذا زالت العلة زالت المعلول بان المعلول هنا
هو حدوث النجاسة لا بقاؤها وقد تقرر في الاصل ان البقاء لا يحتاج الى دليل في نفسه اذ الاصل ان
ما ثبت دام الى وجود قاطع وذلك معنى الاستصحاب وفيه بحث فان كل ما ثبت جاز ان يدوم وجاز
ان لا يدوم فلا بد للدوام من سبب ودليل سوى دليل الثبوت وعلى ان الاستصحاب ليس بحجة
الا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه كاستصحاب الملك عند جريان السلك الى ان ثبت الانتقال
فينتقل الدم عند جريان الاكتساب الى ان يتحقق البراءة فان الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل
عقلي كاصالة البراءة او شرعي كالاصل المتقدم ثم قال المحقق الحلي في شارحه في شرح معرف بحث
الاستصحاب بالاجمال وهو اي الاستصحاب ينقسم الى قسمين باعتبار الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغير
شرعي ومثل الاول نجاسة ثوب او بدن والثاني برطوبة ثم قال ذهب بعضهم الى حجية القسمين
وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى ويدخل في غير الشرعي كما قيل جميع ما يتعلق بالحكم وغيره
وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هي اصل في كل حادث ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي
وعدم تعدد الوضع وعدم التغيير في الماء المتغير وعدم التزكية في الجلد المطروح ومثل اصالة
بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل اصالة
بقاء المعنى اللغوي انتهى خلافا وما يدل عليه انه قال بعد ذلك ان الاستصحاب بهذا المعنى
لا حجية فيه بكلا قسميه في تعريف البرهان في كلام صاحب ك ره فلعل ما ذكره من ان عدم
ثبوت الحقائق الشرعية يجب الحمل على العرف العام بلا دليل عليه واصالة عدم النقل وعدم
تقدم وضع سابق ضعيفة نعم لو حصل ظن لان هذه الاصالة تفيدها وكذا لو حصل ظن بعدم ثبوت
الحقيقة الشرعية لان اصالة عدمها انتهى ثم قال بعض مشايخنا

نفسه م

الاقسام م

عندي م

والشهرة بين الفقهاء الحجية ومنهم من انكر مطلقا لكن ترجيح التمسك بالقسم الاول وان كان كلامهم
في مقام الانكار مطلقا وكذا دليلهم بعد ما قال ان الاستصحاب على ثلثة اقسام الاول في متعلق
الحكم الشرعي وهو الذي يثبت الحقائق واشالها والثاني في نفس الحكم الشرعي بان يثبت حكما شرعيا
غير معلوم لوضع معلوم مثل ان يدري ان الذي المعلوم ناقض الوضوء ام لا فيقول قبل وقوعه
كان متطهرا فهو الان متطهر فليس بناقض والثالث عكس الثاني مثل ان يعلم ان البول ناقض الوضوء
لكن لا يعلم تحققه فيقول الاصل عدمه فهو متطهر ثم قال انه هنا استصحاب آخر انكره بعض القائلين
بحجيته وهو من قبيل الاول في كونه في المتعلق لكن الاول لا يثبت به سند ولا متن ولا دلالة ولا علاج
بعارض بل هو من قبيل رطوبة ثوب نشر على الشمس فوجد يابسا مطروحا على المزبلة بان في الاصل
بقاء الرطوبة الى حين الملاقات للنجاسة فالثوب نجس ولا يخفى ان مثل هذا ليس بحجة لانه معارض
باصالة الطهارة واصالة عدم الوقوع حال كونه رطبا فتامل انتهى اما الخلاف الثاني فلانه يستقام
من بعضهم ان مورد الاستصحاب ما كان البقاء مظنونا ومن بعضهم انه اعم من ذلك ومن بعضهم ان
اصل البراءة خارج عن الاستصحاب وكذلك عدم الدليل بمطلق اصالة العدم اللهم الا ان يبقى باطلاق
البقاء على استمرار العدم واطلاق الوصف ان الحكم عليه ثم واما الخلاف الثالث فلانه يظهر من بعضه انه ثلاثة
ومن بعضه انه على قسمين احدهما انه استصحاب غيره كاستصحاب الرطوبة
واشالها من الامور الخارجية ومن بعضهما انه ثلاثة اقسام وهو ايضا على قسمين احدهما انه استصحاب
النفي وعدم الدليل واستصحاب حال الشرع والثاني انه استصحاب في متعلق الحكم الشرعي وهو الذي
يتمسك به في اثبات الحقائق واشالها مثل سند الرواية ومتنها وعلاج المعارض وغيرها مثل اصالة
عدم النقل وعدم التقدم وعدم الزيادة واصالة بقاء اللفظ على الوضع اللغوي واشالها والاستصحاب
في نفس الحكم الشرعي بان يثبت حكما شرعيا غير معلوم لوضع معلوم وبالعكس عكس ذلك ومن بعضه
انه اربعة اقسام ثم يظهر من بعضه ان من اقسامه اصالة البراءة وعدم الدليل ويتفرع فان انظر

الاستصحاب م

حال التمسك باستصحاب حال الشرع والثاني انه استصحاب حكم الشرعي

النصيحة ط

انها قياس الاستصحاب فان التمسك بالاستصحاب يقتضي ملاحظة الزمان السابق والتمسك بها
لا يقتضي ذلك وذلك لانه لا حاجة في التمسك باصالة البراءة في الزمان الثاني الى ملاحظة براءة الذمة في
الزمان الاول فان ما يقتضي صحة التمسك بها في الزمان الاول موجود بعينه في الزمان الثاني الا في بعض
كما اذا كان المكلف في الزمان الاول غير جامع لشرائط التكليف اذ كان الذمة فارغة عنه ثم ويظهر من بعضهم
ان من اقسام الاستصحاب حكم العموم ولم اجد له وجها الا ان يكون الحاق الاستصحاب بعليه بوجه آخر على
سبيل الاشتراك اللفظي وكذلك يختلف معنى الاصل في كلامهم فانه قد يجيء الاستصحاب كما في الزنى و
الصرف والقول على صحته واكثر الحنفية على بطلانه اصليا او حكما شرعيا وقد يراد استصحاب الحال
حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية وقال بعضهم استصحاب حال الشرع قد اختلف فيه العامة وبعضهم
من شيخنا البهائي ره ان الاصل يطلق على اربعة معان الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة وان
اصل البراءة من الجملة عدة لانه قال الاصل في اصطلاح الفقهاء على ما قاله الشهيد الثاني ره يطلق
على معان اربعة الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة لا كلام في الاول واما الثاني فقد عرفت حاله
قلت التجريد والمقلد وغيرهما والاستصحاب سنذكره والقواعد كثيرة وسنتكلم في اصالة البراءة لكونها
وقال الاستاد صاحب القوانين الحكماء من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقال اصالة النفي والاصل
في مصطلحهم يطلق على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وفيها
قائل لنسلك منها الثالث استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر والجنون او حالة علم فيها عدم
اشتغال الذمة فيجري مثل البراءة من المهر قبل النكاح ومن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك
الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الزمان الذي يشك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يتاتى بناء
الشك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف والتكليف يحتمل فيهما فالتمسك
باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة
من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان اذ وصول البيان الينا بعد التحقق والطلب بعد

الوصول

الثالث

الوصول فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل اللازم التكليف بما لا يطاق ولا ومنها ان الراجح عند العقل
براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليون جعلوا
كل واحد من المعنيين الاولين امرا برأسه ودليلا عليحدة واصالة البراءة دليلنا الثاني في الاول
هو ما يسمى باستصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق
عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما عليحدة مشكل نعم نفي
الخلاف يخاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين
الاقل يرجع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص
بتسميته فهنا ويمكن الفرق بنحو آخر وهو ان نفي الاصل ناظر الى اثبات احكام الشرعية وبعضها
الموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهو ناظر الى تعلقها بالمجتهد ومنه اعتبار المكلفين
ولها اصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا
عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الشرعية حكم الشرع في الشرائع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع
او في ظن الاغلب الاجماع عدم ثبوت حكم الشرع بالحرمة مثلا اما انه فلا يمكن اثبات الحكم من جهة
القاعدة المذكورة والاصل فيما لزوم تكليف بما لا يطاق وهو ما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي انتهى
وذلك يختلف مقتضى الادلة التي ذكرها المنكر من حجيته ونحن نقتصر في هذا الاصل على ايراد
ادلة الطرفين في استصحاب حال الشرع والاستصحاب في متعلق الحكم الشرعي الذي قد يعبر عنه
بالاستصحاب الموضوعي وقد يعبر عنه بالاستصحاب في الامور الخارجية وبالاستصحاب في غير الحكم
الشرعي من غير تعرض لذكر ادلة الطرفين في اصالة البراءة وما يرجع اليها من عدم الدليل على
كذا فيقتصر والاستدلال بالاخذ عند فقد الدليل على الاكثر ثم ان الاستصحاب استعمل عندهم في معان
مختلفة فمن جعله من الادلة العقلية وجعل مناط الحجية فيه الظن بالبقاء فقد استهدف في معنى
ومن قال بالحجية اذا كان الدليل المقتضي للحكم مقتضيا له مطلقا كالمحقق وصاحب المعالم والمدارك

كان نفيهم

نفيهم

الى م

في اثبات الحجية كما سيطلع
عليها بل ويختلف مقتضى
الادلة التي ذكرها هم م

واستصحاب حال العقل

في الامور الواقعية وقد يعبر عنه
بالاستصحاب في الامور هم م

من انهم قد استمد في معنى والدليل عليه قول صاحب المدارك فلا الاستصحاب عبارة عن التمسك
بدليل عقلي كاصالة البراءة او شرعي كالاستند المتقدم كما سبق والمحقق الخوانساري ره قد استمد في
معنى لا نزاع بين العلماء في كلامه من كلامه يستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها فاخرة عن افادة
المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم يتعرض لذكرها ههنا بل اشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب
فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه بجميع اقسامه اذ لا دليل له نا لا عقلا ولا نقلا
ثم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت
الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا يعني في الواقع بهذا الشرط بشرط اصلا في اذا حصل ذلك
الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما يحصل مزيله له آخر وسيأتي تفصيله ايضا مع الدليل الذي اقام
على حجيته ومن جعل من الادلة النقلية وجعل المناط الاخبار كصحيحة زرارة وما في معناها فقد استمد
في معنى وهو لا على مذاهب مختلفة لاختلافهم في تفسير الرواية فالشيخ الشارح المحدث المجلسي
ره بل جمهور الاخباريين كما هو الظاهر يفسرونها تفسيرا وصاحب الذخيرة يفسرها تفسيرا آخر و
المحقق الخوانساري يفسرها تفسيرا كل غير التفسيرين الى غير ذلك ثم ومن هذا يتبين التعريف المنطقي
على جميع المذاهب والقول بان اختلاف المذهب لا يوجب الاختلاف في التفسير لجواز
ان يكون معنى الاستصحاب امرا عاما فان حجية ذلك الامر العام مطلقا بعض وقال حجية بعض اقسامه
خاصة بعض فاسد ثم ومن هذا التقرير يظهر ضعف القول بان حاصل الاقوال في الاستصحاب
يرجع الى ثمانية الاول حجيته مطلقا الثاني عدمها مطلقا الثالث الحجية في نفس الحكم
الشرعي دون الامور الخارجية والرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا
ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره السابع الحجية فيه اذا كان
مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك في
حصول الى امر المعلوم الرافعية لا غيره فان الاقوال لم يرد على محل واحد ولم يعتبر في عقد الاقوال

ذلك كما لا يخفى

ذلك امكن ان يقال ان الاقوال في المسئلة اكثر من ثمانية فانهم قد اختلفوا في اصل البراءة وعدم الدليل
الحق جعل من اقسام الاستصحاب فنحن نجعل في هذا الاصل الكلام في الاستصحاب الذي عد من
الادلة العقلية في بحث والكلام في الاخبار في بحث اخر فالبحث الاول في الاستصحاب قد اختلف
الاصوليون في حجيته اثبتها جماعة منهم العلامة والشهيدان والمحقق الثاني وجماعة من
المتاخرين منهم شيخنا البهائي ره ومن تاخر عنهم رحمهم الله قبل في المفيد وقال جماعة منهم الشهيد
الثاني في تمهيد القواعد والعضدي انه مذهب اكثر المحققين وقال جماعة منهم صاحب المعالم
وصاحب الفوائد الحائرية رحمهما الله انه اختيار الاكثر وهو خلاف ما يظهر من السيد عميد الدين
ره في شرح التهذيب لانه قال لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين
او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع الاختلاف ورجح الفاضل المحدث التوني ره حسب
قال وانكره المرتضى والاكثر انتهى وغيره وانكرها طائفة منهم المرتضى والشيخ وابن ادريس
المحقق في المعتبر كما حكي عنهم وفي المعارج انهم كما يظهر واربابه المعالم والمدارك والذخيرة وشارح
الانوار رحمهم الله وهذا لا ينافي دعوى اتفاق الامة بل الفرد من الدين على حجية الاستصحاب
في صورتين احديهما ان الصحابة كانوا يستصحبون ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله الى ان يجيء ما ينسخه وثانيهما
ان يستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون رجل مالك ارض وكون زوج امراة وكون عبد
رجل آخر وكونه على دين وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا وكون ذمة انسان مشغولة
بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء يحدث الشارع سببا لنقض تلك الامور كما صدر من
الحدث الامر بالوضوء فان انكار الاستصحاب الذي عد من الادلة العقلية لا ينافي التمسك
بالاتفاق او ضروره من الدين او الاخبار التي يدعى تواترها في الجملة وهذا التحقيق يظهر انه
لا يلزم من انكار الاستصحاب انكار التمسك باصالة العدم في اثبات اللغات واشباهها لجواز
ان يكون التمسك بها من جهة الاتفاق او الاخبار ثم وفصل ثالث فقال الحجية فيما ثبت بغير

هذا الرسالة

وكون النهار باقيا

الاجزاء بخصوصه وهو حكي عن الغزالي رابع نفاه بحجيته في نفي الحكم الشرعي دون نفسه وهو حكي عن الحنفية
خامس نفاه بحجيته في الاحكام الوضعية دون الاقتضائية وهو حكي عن صاحب الوافية
وكلامه في الوافية ذلك الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطالب
فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية المطالب فيها الكف والترك
وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية
كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع منه والمضايقة منع ان الخطاب الوضعي داخل
في الحكم الشرعي لا نقر بها نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فيخلو اما
ان يكون موقتا او لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء اوجده في كل جزء من اجزاء ذلك
الوقت ثابتا بذات الامر فاقتضاء ح في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنسبة الى ثبوت
في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني انه كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار
والا فذمة المكلف مشغولة متى اتى في اي زمان كان وبنسبة اجزاء الزمان اليه بنسبة واحدة
في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور ام لا والتوجيه بان الامر اذا كان للفور يكون
من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير مخفي على المتامل فعلى انه ليس من الاستصحاب في شيء لا يمكن
ان يبقى بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد ذلك من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يمكن
اجماعا وكذا الكلام في التمسك بما هو اوفق بعدم فهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار
والتخييري انه كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستصحاب
الاستصحاب واما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك
لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التقلب
والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصلوة الى
غير ذلك فينبغي ان ننظر الى كيفية سببية السبب بل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول

الصوم

فان جعلها اي فان كان

فانه سببية على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الى ازالة او في وقت معين كالدلوك وهو
مما يكون السبب وقتا كالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون سببية السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه
الاشياء على نحو اخر فانه اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء
فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل بنسبة السبب
في اقتضاء الحكم في كل زمان جزء حسبنة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب
المختلف فيه يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشروط والموانع الاحكام الخمسة من حيث
انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا
زال التغير من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال التغير فان مرجعه
الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فيكون كذلك بعده ويقال في التيمم اذا وجد الماء في
اثناء الصلوة كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا وما تي بالصلوة بتيممه قبله
فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع
النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت
لا يقتضي العلم بذلك الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا
في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر ويلاحظه الروايات انه اذا تحقق الصلحية الوضعية
متعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك بل ظن انه يتوقف عن الحكم بثبوت
الحكم الثابت اذ لا انتهى ولا دلالة فيه على تسبب الوصاحبه فانه انما قال فظهر مما مر ان الاستصحاب
المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية وهو يدل على انه اخبار حجية الاستصحاب في الاحكام
الوضعية كما لا يخفى كيف وقد مر في اول كلامنا الحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب
الا ان قد احتج المثبتون مطلقا بوجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والمانع من
الثبوت لا يثبت وانما لا يجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان المقتضي للحكم الاول ثابت فلانا نحكم بعد زوال

عم
ذريعة الحكم الوضعية

ان صلوته م

ثبوت ان

التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له دون العارض انما هو احتمال مجرد ما يوجب رد الحكم لكن
احتمال ذلك معارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمثله فيكون الحكم الثابت سليما عن رافع
وفيه ان الاستصحاب كما يجري في استمرار الوجود كذلك يجري في استمرار العدم وهو المعبر عنه باصالة العدم
وذلك الدليل لو تم فانما يدل على حجية القسم الاول اعني استصحاب البقاء خاصة دون القسم الثاني
الا ان يقال ان كلا من وجود الملكية وعدمه مستند الى المقتضي اعني العلة التامة لكون نسبته اليهما
على السواء وهو ضعيف فتم بن انما يدل على حجية قسم منه وهو استصحاب بقاء الحكم الشرعي دون استصحاب
بقاء متعلقه مثل استصحاب بقاء اليوم والليل والطهارة واليبوسة وغيرها من متعلقات الاحكام
الشرعية الا ان يقال ان المراد بالحكم انما هو الامر الوجودي سواء كان حكما شرعيا تكليفيا او وضعيا
او متعلقا له ولا يخفى ما في القسم الثاني من وجود المقتضي اعني العلة التامة وعدم ما يصلح للرافعية على
استمرار الاشتغال الذمة بالمساوية وعدم حصول البراءة في صورة الشك والاتيان به والاستدلال على
استمرار بقاء اليوم والليل والطهارة واليبوسة وامثالها من متعلقات الاحكام فتدبر وفيه انه
ان وجود المقتضي للحكم في الزمان الاول لا يستلزم وجود المقتضي له في الزمان الثاني فان قلت لكن
اثباته باصالة البقاء واصالة عدم الرافع قلت لا يصح القسم باصالة البقاء واصالة العدم في
مع انه انما يقتضي وجود المقتضي للحكم في الزمان الاول دون وجود المقتضي
له في الزمان الثاني فتدبر فان قلت ان المراد بالمقتضي للحكم انما هو المقتضي له على جهة الاستمرار
فان الرافع انما يتصور في الامر المستمر قلت فيه اولا ان ذلك لا يساعده العبارة فعلى المستدل
اخذ الاستمرار في الدليل فتم وثانيا انه على ذلك التقدير يكون نفس الدليل الثاني اقوى شبهة
او يوجب الخروج عن محل البحث وثالثا ان اقتضاء المقتضي لاستمرار المقتضي اعني المعلول
ظاهري ليس بحقيقي فان الباقي في البقاء يحتاج الى وجود العلة والقول بان الاسباب الشرعية
معرفات للاحكام فلا مانع من كون المعرف معرفا للحكم المستمر مثل ان يكون النوم معرفا للحدث

المستمر والبول معرفا

المستمر والبول معرفا للطهارة المستمرة والبيع معرفا للملكية المستمرة والنكاح للزوجية المستمرة
هكذا لو وجد على اي تقدير ان المقتضي قد يكون مقتضاه انما وقد يكون مستمرا وهو على قسمين
احدهما ان يكون مستمرا الى حد وذلك الحد اما ان يكون وقتا قطعيا كاول الليل بالنسبة الى وجوب
الامساك من اول اليوم الى اول الليل واما ان لا يكون كذلك ثم ذلك الحد قد يكون بينا والشك
انما هو في وجوده كما اذا شك في دخول الليل وقد يكون مجهولا ويقع الشك في ان العارض ذلك
الحد ام لا والثاني ان يكون مستمرا الى حد معين لا يختص استمراره ببعض اوقات وجود الموضوع
ولكن يعلم ان له رافعا لو وجد برفعه ويزيله وهو على قسمين احدهما ان يقطع بطرو ذلك الرافع
عاده كالطهارة فانها مستمرة الى طرو الحدث وهو مقطوع الطرو عاده والثاني ان لا يقطع بطروه
كالملكية والزوجية فان كلا منهما رافعا مثل البيع والطلاق ولكن لا يقطع بوقوعهما قد
يستمران ولا يطرء عليهما الرافع يعني يبقيان مع بقاء الموضوع وذلك الرافع ايضا قد يكون بينا و
يقع الشك في وجوده وقد يكون مجهولا ويقع الشك في ان العارض رافع ام لا وقد يكون المشكوك
الى احد رافع معلوم الى الرافعية ورافع مشكوك الرافعية وهو اعم من ان يكون الشك في الرافعية او في
اصل الرافعية وقد يكون مقتضاه مجهول الحال لا يعلم انه ثابت او مستمر او يعلم انه مستمر ولكن لا يعلم
انه من القسم الاول او الثاني ولو تم الدليل فانما يجري فيما يكون المقتضي مستمرا اما فيما يكون مستمرا
الى حد واما ما يكون مستمرا الى حد كذا الاجارة وزمان العدة ومدة المتعة ومدة السلم ويوم الصوم
واشباهه فلا يجري الاحتجاج على البقاء بوجود المقتضي وعدم صلاحية العارض للرافعية بل لا وجه
له ثم تمسك فيها باصالة البقاء واصالة عدم كون العارض رافعا وغاية فتم ودفع الاجراء بانه لا حاجة
الى التمسك باستصحاب فيما يكون المقتضي اثباتا ان مجهول الحال مجهول على استمرار سببا في الاحكام الشرعية
نظرا الى الغلبة ممكن ثم الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ساما والاختلاف من الامكان
الذاتي الى الاحتمالية فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يتقدم الاحتمال

يعني ان الكلي في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يتقدم الاحتمال

لا يستحيل ترجيح الممكن من احد طرفيه الى الآخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر
يكون بقائه ارجح في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب وفيه ايضا ان الظاهر اختصاص الدليل
باثبات حجية استصحاب البقاء الا ان يقال صحة القول بثبوت المعدوم فتم وان العدم لا يحتاج الى
الى المؤثر وان كان لا حقا فان الامر لا يكون الا وجوديا ويمكن دفع ذلك بحمل كلامه على المسامحة
فتم وان عدم الوجود قد يكون علة لوجوده الى حد فاذا وصل اليه ينقطع الوجود ويطرء عليه العدم
من غير ان يؤثر فيه مؤثر الا ان تخصيص الدعوى بما كان ثبوته مستمرا الى حد ويحمل مجهول الحال
عليه للغلبة وفيه نظر ثم بناء هذا الاستدلال على مقدمتين احديهما ان عدم العلم بالوجود يحصل
الظن بالبقاء والاستمرار والثانية انه يجب العمل بالظنون الى آخر اما الاولى فقد منعها جماعة
منهم صاحب الوافية حيث قال ظن مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم
بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت
كما لا يخفى وربما قيل ويؤيده انه لو كان مفيد الظن لجاز ان يترتب عليه ما يترتب على كل دليل
شرعي ظني من تخصيص عام كتاب او سنة او دفع ظاهر منهما او الرجوع الى المرجح حيث يعارضه
ظن آخر كخبر الواحد والتالي باطل فان المعهود من سيرة الاصحاب خلوف ذلك فانهم يرفعون
اليد عن الاستصحاب حيث يعارضه ظن معتبر كما لا يخفى لا يقال لعل ذلك لاعتقادهم ان الظن
الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون المعتبرة او يترتب على هذا مرجحية الاستصحاب با
لنسبة الى جميع تلك الظنون لانا نقول هذا الاحتمال مقطوع بفساده وفيه نظر فانه لا يمكن انكار
افادة الاستصحاب الظن في الجملة لانه كما يرد ان الجواب عن الاستدلال انما هو منع المدعى فيه لو كان
المراد جواز تخصيص الاستصحاب لان التخصيص من احكام اللفظ والاستصحاب ليس من بابه اللفظية
وتسليمها لو كان المراد جواز تخصيص الكتاب والسنة به فيما كان ظاهرهما اسبق الاستصحاب
موهوما ومنع مخالفة السيرة فلم تجيء ذلك اذا انتفت حجية ظن المجتهد مطلقا فتم ويستدل عليها

بغير وجوه اخرى

غير وجوه الاول ان الباقي يستغني عن سبب جديد اذ شرط جديد لان الباقي لا يوجد الا
بعد وجود علته التامة ومع العلة التامة يستغني عن السبب الجديد والشرط الجديد والا لم يكن
العلة التامة علة تامة واذا حصل الاستغناء عنها اكتفى في بقائه ودوامه علته فيجاد في الحادث
فانه لا يستغني عنها وذلك ظاهر واذا كان كذلك كان الحادث موقوفا على مقدمات اكثر والباقي
لما تبين ان ما يتوقف على مقدمات اكثر فهو مرجوح بالنسبة الى المستغني عنها وفيه نظر فان الظ
ان بناءه على ان الباقي في البقاء مستغن عن العلة والا يلزم الدور وهو خلاف الصواب ولا
نسلم الملزوم في بقاء العلة ويقال ان عدم بقائها اما نفس عدم وجودها او امر حادث اخر فان
كان الاول فيلزم استغناء الباقي في البقاء عن العلة وان كان الثاني فليس البقاء ترجيح ولذا
قد اورد عليه ان الشيء اذا ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم فتم الثاني ان عدم الباقي
اقل من عدم الحادث لان الباقي دخل في الوجود بخصوصه بتمامه لا محالة دخول ما لا يتناهى في الحد
كما بين في موضعه فكذا عدمه بخلاف عدم الحادث فانه لا محالة له لصدق عدم الحادث على ما لا
نهاية له اذ صدق على لا نهاية له انه لم يحدث واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي كان
عدم الحادث راجحا على عدم الباقي لان الاكثر راجح على الاقل فيكون وجود الباقي راجحا على
وجود الحادث بحكم عكس النقيض وفيه نظر ايضا الثالث ان غلبة البقاء في الموجودات
يقتضي الظن بالبقاء في محل الشك لان الظن يجري اليه بالاحكام الاغلب ويمنع الغلبة بل
الغير القار بالذات اكثر فان من جملتها الزمان والحركات بانواعها والاصوات التي من جملتها
الالفاظ التي من الكثرة بمنزلة ترى الا ان تخصيص الموجودات بالقار ويجرد ان البقاء والاستمرار
في الموجودات القار يختلف غاية الاختلاف فتم قيل ان المهم هو اثبات الظن بالبقاء في
كل ما ثبت والظ ورود الوجدان بثبوته ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات الباعث وان كان
الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل لتسلف الافراد

استغنا عنها بكون الحادث مرجوحا بالنسبة الى الباقي

ارجوحية فيه ما لا يزول

حد الظن

فان العدم ليس

لما سوما انا اللذين بالبحث بحيث هذا الظن انتهى وفيه نظر ولكنه اجود ما قاله العضدي من وجه حيث
جعل المقدمة المذكورة مزيدة غير محتاجة الى الاستدلال فانه قال لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال
ولم يظن طرو عارض يزيله فانه يظن بقائه وهو امر ضروري وفي حصول هذا الظن لسماع الدعاء
من فارض والاشتغال بالسيد في زمانا من حراثة او تجارة والارسال الى بايع والهدايا من بلد الى بلد
بعيد والاقرار من والدين وفي الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن بهذا شرعا انتهى اقول
لا انكار ان الموجودات الغالبة لها دوام واستمرار في الجملة الا انه يختلف الدوام والاستمرار بها باختلاف
انواعها فان الاستمرار في الحيوانات والنباتات والجمادات غير الاستمرار في الانسان والدواب والطيور
وكذا يختلف الاستمرار في انواع الطيور وكذا في النباتات والمفردات وهكذا بل وباختلاف الازمان
والامكنة فان استمرار الرطوبة في الشتاء غير استمرارها في الصيف واستمرار الانسان في بعض الامكنة
غير استمراره في بعضها بل وباختلاف العادة فان بقاء الطهارة في بعض الناس اكثر بحسب عادته
من بقائها في بعضهم وكذا الحدث وكذا بقاء الزوجية في بعض الناس اكثر من بقائها في بعضهم فان
بعضهم يصعب عليه الطلاق في ديكوه غاية الانكار وبعضهم ليس كذلك وكذا بقاء الملكية فانه
يختلف باختلاف عادة المالك بل وباختلاف الغرض فان ما دخل في المملكات لغرض الغنيمة يبقى
في الملكية اكثر مما دخل لغرض التكسب والتجارة بل وكذا باختلاف الاعيان المملوكة وكذا
يختلف البقاء باختلاف حيوان الاحالة بحسب المدة وهكذا وكذا الانكار في عدم دوام واستمرار
غيرها وعدم جريان الاستصحاب فيه واما المجهول الحال لو اتفق فيحمل على الغالب بحسب النوع ولا ريب
انه الغالب الذات لان الجواهر كلها افراد الذات والاعراض غالبا كذلك وهو لا يفيد الا الاستمرار في
الجملة ثم ان التمسك بالاستصحاب لاثبات الموضوع او الحكم الشرعي الكلي او الوضعي الا ما ورد
من قبيل الطهارة والنجاسة بل والملكية والزوجية والعصبية على وجه واثبات الموضوع واما الشك
في الوجود كما اذا شك في وجود شخص وبقائه ومنه الشك في بقاء الصورة النوعية كما اذا شك في

استحالة الصورة النوعية

استحالة العذرة تراب او الكلب ملحا والخمر خلا او في صفة من صفات شيء كالرطوبة والعدالة والفسق و
الملكية والمطلق سببه بحسب العادة والحرية والعبودية والزوجية والملكية والعصبية على وجه اخر
وغيرها فيختلف الاستمرار في الموضوعات بحسب اختلاف النوع والمكان والزمان والعادة والغرض وغيرها
فان كان لاثبات الموضوع فيجب على المتمسك بالاستصحاب من تعيين الاستمرار بحسب النوع والحال و
الزمان والمكان والعادة بحسب الشخص او الصنف او النوع والغرض وغيرها مما يختلف باختلافها
الاستمرار ان كان كذلك حتى يتمسك بالاستصحاب لبقائها لا يصح التمسك به فيه مثل ان تمسك في بقاء
بالاستصحاب البقاء في الانسان الغائب بعد مضي تسعين سنة من اول العمر بل بعد مضي ثمانين سنة
منه لان الغالب في بلادنا ان لا يعيش الانسان الى تلك المدة فلو حصل الظن بالبقاء بعد ذلك بل
الظاهر ان الظن على خلافه ومثل ان تمسك بالاستصحاب بقاء الرطوبة في الصيف بعد ساعة في
البلاد الحارة سيما بالنسبة الى بعض الاجسام التي لا يبقى فيه الرطوبة الا قليلا ومثل التمسك بالاستصحاب
البقاء فيما نحن غائب بالمرض الهالك غالبا بعد مضي مدة لا يعيش صاحب ذلك المرض الى تلك المدة
غالبا وغير ذلك مما لا يحصى وبالجملة لا يجوز التمسك بالاستصحاب من جهة حصول الظن ان
يكون نظره الى الظن ومداره عليه دون نفس الوجود السابق فلو لم يحصل له الظن بالملاحظة الى النوع او
الزمان او المكان او العادة او غيرها ولو الى بعض امارات الزوال والفناء في خصوص الموضوع لا يجوز
له التمسك به ولو لم يمكن من تعيين استمراره ولو بحسب ظنه بحيث كان له الظن بالبقاء الى مدة
معينة فلا يمكن له التمسك بالاستصحاب لقدر المشترك بين غالب الموضوعات الفناء الحاصل الى
بالاعم الاغلب ويشترط عدم معارضة اماره من اماراته الزوال فانه لو عارض الاستمرار بالملاحظة الى
الغالب الظن بعدمه بعض الامارات والعلامات يمنع ذلك الظن فانه لا يعارض الظن النوعي
الظن الشخصي الا ان يقال ان التمسك بالاستصحاب انما هو في موضع الشك في الاستمرار وعدمه
واذا كان عدم الاستمرار مظنونا ببعض الامارات فلا يكون شكا من موضع جريان الاستصحاب فح ولو

يكن من شيء الاستمرار ولكن لا يعلم كم مضى من المدة المجهول بأن لها مثلا يعلم ان الرطوبة في الصيف تبقى
ساعة ثم شك في بقاء الرطوبة ولكن لا يعلم كم مضى من ابتداء زمان حدوثها او يعلم ان بقاء الانسان
مثلا مائة سنة ثم شك في بقاء الانسان بدون ان يعلم ما بين زمان ولادته والزمان الذي شك
في بقائه فلا يصح له التمسك بالاستصحاب اصلا وينبغي ان يعلم ان الاستمرار الذي لا حد من اثباته
واعتباره فيما يتمسك بالاستصحاب يعني بالمستصحب ايضا انما هو الاستمرار الى حد من شأنه ان لا يثبت
او وصف من الاوصاف مثل الطهارة والنجاسة والملكية والزوجية وامثالها والمراد بالاستمرار
الى حد عدم كونه مغيا بغاية مثل اليوم والليل ومدة الاجارة والترخيص والمهلة وامثالها فما قيل في بيان
ما يجري فيه الاستصحاب من ان ما علم وجوده في نفسه او لغيره بالضرورة او النظر ان علم الى حد كلا منظور
فيه وعدم صحة التمسك بالاستصحاب في موضع لعدم حصول الظن بالبقاء لا ينافي اثبات
الحالة السابقة فيه بالروايات الاتية فلا نقض وان كان لاثبات الحكم فقال شيخنا الاجل اعلى الله مقامه
في القوانين المحكمة ههنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار
فيما حصل حالة من الممكنات الثانية يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات
مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو
من جملتها فالحكم الشرعي بثبوت نوع من الممكنات وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد
يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة
اغلب الاحكام الشرعية لانه انسب به واقرب اليه واذا امكن ذلك بالملاحظة الى احكام
سائر الموالي وغرائم سائر العباد افهم ثم ان هذا الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية
محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليل الاول يعني انه ليس احكامه انية
مختصة بآن الصدور بل تعم من حالة من جهة امر خارج عن الدليل الذي يدل على استمرار ذلك الحكم الاول

من دون دلالة الحكم

من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا اوضحنا ذلك في مواضع عديدة حين اكتفى حين ابداء
الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فيحكم فيما
لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ويقول ان مراده هنا ايضا الاستمرار ايضا فانا بالاغلب نفيد
حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذا الكلام في موضوعات الاحكام من الامور
الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن الفعلي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يكن وجود الممكن الا
بوجود علته فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة عليها بوجوده اما يكون علة الى وجود هي علة البقاء
على حسب معناه المعلول او تجدد العلة للبقاء لا يكون ان يقال ذلك في الحكم الشرعي ايضا فان الاستمرار
يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة
شيء اخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص اخر او اجماع على الاستمرار او هو ذلك الشيء كلا منه
طيب امره وينبغي ان نقول ان الاحكام الشرعية اما الاحكام التكليفية او الاحكام الوضعية
من قبيل الملكية والزوجية المسببين عن سببيهما وهما الطهارة والنجاسة والصحة والفساد فان
كانت من الاحكام التكليفية فقال صاحب الوافية بعدم جواز التمسك بالاستصحاب فيها فانه قال
اذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا ام لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء اذ
في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثانيا بذلك الامر فالقائل ح في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني
بالنص لا بالثبوت في الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة
الامر التكرار والا فذمة المكلف شغلت حتى يأتي به في اي زمان كان ونسبته اجزاء الزمان
اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان لا يصح
اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق شاذ غير يخفى على المتأمل فهذا ايضا من الاستصحاب
في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا
لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في الثاني بل هو اولى بعدم قول الاستصحاب فيه لانه مطلقا

بعد التكرار والتخيير ايضا كك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستصحاب
بالاستصحاب انتهى ورد بان الامر قد يكون موقتا واول وقته واخر وقته معلوما ولكنه يعرض الشك
في حدوث الاخر والغاية وح فيحتاج المجتهد في اثبات الوجوب او الندب والحكم بهما او بعدمهما
عند عروض الشك الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر ويجتهد بنظره وجهده مام انتهى اقول
ولنكن من تعيين الاستمرار الى امر وكذا قولنا وينبغي ان يعلم ان الاستمرار الى امر قد يكون ان الشك
قد يحصل في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له مرض في اثناء النهار
مع شكه في انه يسوغ الفطر ام لا وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره وفيه نظر فان المراد بالوقت
اما ما من قبيل الصلوات الخمس التي يجب الاتيان بها في الاوقات الخاصة التي لا ينطبق عليها بل
يفصل عنها وسيما وغيرها او ما من قبيل الصوم في شهر رمضان او نهار الخميس مثلا الذي لا يفصل
الوقت عنه وعلى كلا التقديرين لا يجوز التمسك بالاستصحاب ولا يصح فيه الا في صورة واحدة ان القسم
الاول على احتمال وهو ما اذا شك في اثناء وقت الصلوة انه اتى بها ام لا فان الحكم بوجوب الاتيان
بها عليه ليس لان وجوب الصلوة في كل جزء من اجزاء الوقت ثابت بالامر بالصلوة فيكون التمسك
في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول بل بالثبوت فيه وانما قلنا على
احتمال لانه يجوز ايضا ان يقال ان الحكم المذكور ليس للاستصحاب بل لمقتضى العقل والعادة بل
الشرع بان الصوم يشتغل الذمة فتبرئ البراءة اليقينية او الظنية ولا يكتفى فيها بالبراءة الشكية
فتم واما غير تلك الصورة فلا يصح فيه التمسك بالاستصحاب فان الشاك في اثناء اليوم في وجوب
اتمام الصوم اذا حصل له المرض فيه لو قيل في حقه بوجوب الاتمام تمسكا بالاستصحاب يقال في رده
ان المراد بالاستصحاب في المقام ما ذا فان كان المراد انه كان يجب عليه اتمام الصوم قبل زمان الشك
فيستصحب الحكم فلا نسلم وجوب اتمام الصوم الى الليل عليه بحسب الواقع بل انما كان يجب
ظنه او علمه عاده انه يجب عليه الاتمام واذا طرء الشك في الاتمام ليس له امر يقيني حتى يستصحبه

لا يجوز

شرايط الاستصحاب وان اظهر لم يذهب احد الى انه كما يصح التمسك بالاستصحاب في الامر
المعلوم اليقيني كك يصح التمسك به في الامر الظني بابتناء العقد على خلافه كيف والعقد لا يعتبر من
الى الاعتقاد الى الشك لان في رسائلهم ره امر معلوم وان كان المراد انه كان يجب عليه قبل طرو الشك
الامساك فكذلك بعد الاستصحاب فيه ان مقتضى الاستصحاب ابقاء الحكم الثابت في الزمان الاول في
الزمان الثاني لا اثبات مثله فيه وعلى ذات التقدير يكون اثبات المثل في الزمان الثاني فقد وجب
الامساك في الزمان الاول يعني وجوب الامساك المقيد بذات القيد غير وجوب الامساك في الزمان الثاني
يعني الامساك المقيد بذات القيد وهو واضح جلي وان كانت من الثاني يعني الاحكام الوضعية
فاعلم ان التمسك بالاستصحاب فيها ايضا يتصور على وجهين احدهما ان يتمسك به لرفع احتمال الانية وفي
لم يجد في الاحكام الوضعية ما يكون انية حتى يجعل الحكم المشكوك يحمل عليه وعلى تقدير وجوده فيها
يحمل المشكوك على الغالب منها وهو المستمر الى حد فتم في الاحكام التكليفية ما هو فوري وفي الاحكام
الوضعية ما يوصف بالاستمرار والانية لعدم استمرار وجوده وتوقفه مثل الصحة والفساد فانهما عبارتان
عن موافقة المامور به للامر ومخالفته له او ترتب الاثر المطلوب من الفعل شرعا عليه وعدمه والفعل
ليس له استمرار واستقرار فلا يوصف وصفه بالانية والاستمرار والثاني ان يتمسك به لدفع احتمال
رفع استمراره واثبات بقائه واستمراره وهو على وجهين ايضا احدهما ان يثبت في وجوده ما علم ان
حيله واقعا كالطلاق لزوال الزوجية والبيع لزوال الملكية فيتمسك بالاستصحاب البقاء وضعه
الشك في الناسخ الثاني ان يثبت في واقعيته ما علم وجوده كالمنجي بالنسبة الى الوضوء والبيع
المعاطاة بالنسبة الى الملكية وانت خليه ادبر به بالنسبة الى الزوجية والمنظر واشباهها فيتمسك
بالاستصحاب البقاء ولما كان مدار صحة التمسك بالاستصحاب على الدليل الثاني على التوجيه الذي
سلمناه على الظن بالبقاء المستند الى تعيين الاستمرار فلا بد فيها من اثبات الاستمرار الى حد
يوجب الظن بالبقاء في حال الشك ولا يلاحظ الاستمرار فيها اما بالنسبة الى حال الموضوع و

اعني الزوج والمالك والمتطهر في الامثلة المذكورة بخصوصيتها الشخصية فان احوال الازواج والملاك
والمتطهرين في استمرار الزوجية والملكية والطهارة وبقائها مختلفة فانه يبقى بعض المتطهرين على الطهارة
اكثر مما يبقى عليه غيره وكذلك استمرار الزوجية والملكية وبقائها يختلف باختلاف الازواج والملاك
واما بالنسبة الى حال الحكم يجب مقتضاه مطلقا من غير نظر الى خصوصية شخص الموضوع وفي الوجه الاول
من الوجهين اعني الشك في وجود ما هو معلوم الواقعية قد يلاحظ الاستمرار بالنسبة الى حال الحكم
يجب نفسه دون مقتضاه اعني كما اذا شك في وجود الناسخ اما ملاحظته بالنسبة الى حال الموضوع
بخصوصية الشخصية فموضعه قسم ابقاء المتمسكين بالاستصحاب في الاحكام الوضعية فانا لم نجد في
فيها بالاستصحاب ان يلاحظ الحال الخصوصية الموضوعات ويعينوا استمرار الحكم فيها بالملاحظة الى
خصوصياتها الشخصية ولا يتعدون عنه في مقام الاستدلال واذا كان الاستمرار بالخصوصية المذكورة
لم يتمسكوا بالاستصحاب بل لزم ان يتمسكوا بالاستصحاب فيما من غير ملاحظة الاستمرار في خصوص الاشخاص
الموضوع بل ربما قد فرقوا بين تاسيس الاصل كما هو ضابطة الاصولي فان الغرض والمقصود من تاسيس الاصل
رفع الحاجة عن موضوعه بملاحظة الموارد الجزئية مثلا اذا اصلنا ان الامر حقيقة في الوجوب لان المتبادر منه
ذلك فمتى وجدنا امرا حملناه عليه من غير ان يلاحظ ان المتبادر منه في خصوص المورد ما ذا فلنا اصل
ان الاستصحاب حجة لافادة الظن فلا حاجة لنا في الموارد الخصوصية الى ان نفيد الظن في خصوص
الموضوع ام لا فاذا قلنا بانه لا بد من ملاحظة الموارد الشخصية فهو ينافي الغرض من تاسيس الاستصحاب
ثم وهذا كيف ان هذا الاستصحاب في الاحكام الوضعية عندهم ليس على الظن بالبقاء حجة
لاستمرار الشخص او النوعي بل على ان الاصل في كل موجود البقاء ما لم يحصل العلم بانعدامه او الزواله وهي ضعيفة
لا دليل عليه الا ان يتمسك فيه بالروايات وما يكشف عنه انهم فهم اذا تعارض الاصل والظاهر
فالاصل مقدم ثم لم يكن ان يقع في عدم حجية ذلك الظن الحاصل بالملاحظة الى حال الشخص انه
لا دليل على حجية ذلك الظن فان المسلم من حجية الظن انما هو ظن المجتهد بالحكم الواقعي بالنسبة

الى عامة المكلفين

الى عامة المكلفين دون الظن بالحكم بالنسبة الى شخص واحد فان ذلك ليس وظيفة المجتهد ثم واما
ملاحظته بالنسبة الى مقتضى الحكم من غير نظر الى خصوصية الموضوع فلا يحصل منه الظن بالبقاء فان مقتضى
الحكم عند الشارع الاستمرار لا الى حد يعني انه جعل مقتضى الطهارة والنكاح الدائم والبيع وما شابهها
الاستمرار
لا الى حد وهو لا يوجب الظن بالبقاء وعدم وجود الرافع وعدم الواقعية اذا وقع الشك في وجود
الرافع مثل الحدث والطلاق والبيع او الواقعية كما في المنتهى بالنسبة الى الطهارة وانت خبير بانه
الى النكاح وبيع المعاطاة الى الثالث الاحد فلا بينهما فان معنى جعل الشارع مقتضى النكاح
مثلا استمرار الى حد انه يبقى ما لم يطرء عليه الرافع وليس انه لا حد وللحد وهذا لا يوجب الظن
بالبقاء اذا طرء الشك في وجود الرافع او رافعية شيء موجود فان قلت ان الظن بالبقاء في موارد الشك
حاصل وان لم يكن السبب جعل الشارع مقتضى الحكم الاستمرار لا الى حد قلت هنا على فرض تسليمه
عن الدليل الثاني الذي اقيم على حجية الاستصحاب على الترجيح الذي ذكرناه ونحن نتكلم على
مقتضاه ولا باس ان نفصل ونقول ان الظن بالبقاء امر ممكن الوجود لا يوجد بدون العلة وهي
اما نفس الوجود السابق وقد عرفت ان الوجود من حيث هو لا يوجب الظن بالبقاء فان الثابت
جاز ان يعدم وان لا يعدم كيف ولو اقتضاه لكان على طريق واحد وليس كذلك فان الظن بالبقاء
في الحيوان غير الظن بالبقاء في الانسان وكذلك الظن ببقاء الطهارة في الثياب غير الظن ببقائها في
الصيف الى غير ذلك نعم منه هو يقع ومن ملاحظة استمرار غالب الموجودات يحصل الظن بالبقاء ولكن
لا يجدي فائدة فانما يفيد الظن بالاستمرار في الجملة نعم لو كان في الاستمرار معلوما او مظنونا
لكان يجدي نفعا فان قلت ان الاستمرار في الاحكام الشرعية لا الى حد قلت ان الاستمرار الذي
يوجب الظن بالبقاء انما هو الاستمرار في الخارج كان النكاح مثلا اذا وجد في الخارج ولم يطرء عليه
الرافع يكون باقيا فان مقتضى ذلك انما هو رفع الابتدائية والاستمرار الى الغاية المعينة واما اصالة
عدم وجود الرافع واصالة عدم الواقعية فنفيه مضافا الى ما قررنا من ان ذلك عدول عن الشك

ممكن م

بالدليل الثاني انه لو افاد الظن فانما يفيد بما اذا وقع الشك في وجود ما هو معلوم الى انفيه دون
ما اذا وقع الشك في وانفيه ما هو معلوم التحقق والوجود لانه ليس لها معارض في الاول بخلاف
الثاني فانها معارضة فيه باصالة عدم غير الواقع الا ان يقال ان عدم الى الواقع اكثر من عدم غيره فيكون ارجح
اولى الواقع فيحتاج دائما على الوجود الى جعل الشارع له واقعا والاصل عدم جعل الشارع وهذا
يظهر بعد انه لو قرر الدليل بحيث يتضمن حجية استصحاب العدم كما قرره السيد عميد الدين
في شرح التهذيب كان اجود وابعد ولا باس ان نورد كلامه بعبارته ولفظه تحقيق المقام وهو
ذاك واضح عليه بوجوه الاول ان العلم بوجود الشيء الممكن بقائه في الحال يقتضي ظن وجوده
في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا يعني لكونه حجة الاخر الفقه
اما الاول فمعلوم لكل احد ولا يزال العقل يحكم بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقائع اذا لم يحصل
له معارض وعلى ذلك يبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين
يجيئون القفار ويجوبون الاقطار والمسافرين بقطع المسافات البعيدة المحفوفة فيها بعض الامم
المخالفة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الادوية الحارة وسفر البحر الى البحر لطلب الدر وما ذلك
الا لما عهدوه من وجود الاشياء المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم
على هذا المطلب بان الباقي مستغن عن المؤثر لحدوث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجوده كان
او عدمه مرجحا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود زمان المستقبل ومقارنة الباقي
له واما التغير بزوال الحال الاولى فيتوقف على ازمان المستقبل وبدليل الوجود بالعدم او بالعكس
ومقارنة الوجود او العدم بذلك الزمان وجود ما يتوقف على شيء حسب اغلب على الظن
ما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما الثاني فظاهر وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات
المطلوب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماته لان ذلك مركوز في عقول العقلاء
وان غفلوا عن هذه القضايا التي كلامه ره وهو ان كان لوجود من حيث تضمنه حجية اصالة العدم الا انه

يقتضي

العقلا

منه

اهل

منظور فيه بعد

منظور فيه وجهه ما قررنا سابقا ينبغي ان يعلم ان اصالة العدم ليس كاصالة البقاء في ان صحة التمسك
بها كانت منوطة على اثبات الاستمرار وتعيينه فانه ليس اختلاف الاعدام كاختلاف الوجودات
بحسب مقدار الاستمرار بحيث لا يحصل الظن بالبقاء الا اذا كان الاستمرار معينا وينبغي ان يعلم ان انا
الرفع والزوال كما يمنع من التمسك باصالة البقاء كذلك اماره الوجود يمنع من التمسك باصالة العدم فكما
ان مدار التمسك بالاستصحاب في جانب اثبات الوجود على الظن كذلك مدار التمسك به في جانب
اثبات العدم على الظن فلو وقع التعارض بينهما فان غلب احدهما على الاخرى فيتبع الغالبة منهما
على ذلك التقدير والا فيجب التوقف ثم لنا البرهان على القاعدة المسلمة عند القوم وهو انه اذا تعارض
الاصل والظن فالاصل مقدم ينبغي لبراءة هنا وهو ان العمل بالاصل لا يصل ان كان مداه على الظن فما
معنى تلك القاعدة وان كان من باب التعبد لما معنى قول الشهيد ره في تمهيد القواعد انه اذا
تعارض الاصل والظن فقد ارجع صور الى اخر والجواب عنه باختيار الثاني وان الاصل لا يكون حجة
لكن يكون الظاهر حجة هذه القاعدة المذكورة اللهم الا ان تخصص الحجية بالاصل بموضع وحجية الظن
بموضع اخر وهو مشكل ومع ذلك يستلزم عدم وقوع التعارض بينهما ولو قلنا بعدم المنافاة
بين التخصيص وصدق التعارض فنقول انه يستلزم قاعدة اخرى وهي انه اذا تعارض الاصل والظن
فالظن مقدم فلنا مل واما ملاحظته بالنسبة الى حال الحكم بحسب نفسه دون مقتضاه بان كان
الشك في طرو الناسخ عليه فان كان الحكم ما اتى به من كان قبل زمان رسولنا صلى الله عليه وآله من
الرسل فلا بد من ملاحظة ان غالب الاحكام السالفة كان باقيا على ما كان عليه قبل زمان رسولنا
ص ام صار منسوخا فان كان باقيا على ما كان عليه قبل زمانه ص فيجوز التمسك بالاستصحاب والا
فلا ولعله لو لم يكن الغالب منسوخا وفي اسقاط شرط او زيادة شرط فيما كان مشروطا لم يكن باقيا
على ما كان عليه قبل وفي صورة الشك في الغالب ينبغي الرجوع الى حال غالب الموجودات والظن ان
الغالب لا يبقى الى تلك المدة سيما اذا كان الحكم في زمان ابرهيم وموسى على نبينا وعليهما السلام او ما

هدم

قابلها وان كان مما اتى به نبينا صلعم فالظاهر ان الغائب من احكامه صلعم كان باقيا ولم ينسخ في زمانه وان
روي عن ابن عباس رضي الله عنه كما ما حدثا الاحدث فانه غير ثابت وان كان ثابتا فلا يفيد

غاية النسخ من ان الاصل عدمه وقد يمنع جواز التمسك بالاستصحاب في صورة الشك في طرو الناسخ
استنادا الى ان الخطاب المخصص بالحاضرين ويكون اثباته للمعدومين بدليل آخر من اجماع او غيره او
يكون شاملا للحاضرين والمعدومين فان كان مخصوصا بالحاضرين فلا وجه للتمسك بالاستصحاب في حق
المعدومين لانه يشترط في الاستصحاب الخطاب الموضوع فانه في صورة المتنازع لم يكن الحكم ثابتا للموضوع في
الزمان السابق حتى يتوهم بقائه في الزمان اللاحق وفي ما لم فيه لم يكن الحكم ثابتا للمعدومين في الزمان
الاول حتى يثبته في الزمان الثاني بالاستصحاب وان لم يكن مخصوصا بالحاضرين بل كان شاملا لهم ولغيرهم
من الغائبين والمعدومين فلا وجه ايضا لانه مسلم النسخ قبل زمان العمل وفيه حسن لكن بالنسبة
الى شرع من كان قبل زمان نبينا صلعم واما بالنسبة الى شرع نبينا فلا وجه له لانه في زمن الشك في
وقوع النسخ فيه انما هي في وقوعه في زمانه صلعم وهو لا يستلزم اختلاف الموضوع نعم يتوجه على القول
بشمول الخطاب للمعدومين ان اذا وقع النسخ في زمانه صلعم يلزم بالنسبة الى المعدومين وقوع النسخ
قبل زمان العمل اما الثاني اعني وجوب عمل المجتهد بما هو مظنون راجح عنده وحجيته فقد اثبتناه
في رسالة مفردة ونذكر هنا جملة من الادلة من غير اطناب الثالث ان اكثر احكام الشرعية مبنية على
الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يوجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا
كالناسخ او بعض مدلوله كالتخصيص العام والتقييد المطلق او معارضة دليل راجح عليه وقد يسند
الى العلم بانتفاء ذلك الا بالاستصحاب واما الثاني فبين كذا في شرح السيد عميد الدين على المختصر
وبيانه ان الاستصحاب لا يوجب العلم سواء قلنا بحجيته لافادته الظن او بعدمه لان بني كانه اذا ثبت
حجيته بعد الدليل القاطع فهو يوجب العلم بالحكم الظاهر وح يصير بحال ذلك الدليل بناء
لغاية الدليلين المتقدمين ويكون مطابقا لمفاد الروايات التي استدلوا بها على حجية الاستصحاب والاستقراء

وهو انه ما لم يحصل العلم بالزوال يبقى الثابت على حكمه وح يتوجه منع ان العمل بالدليل يتوقف على العلم
بعدم طرو ما يزيل حكمه عليه بل يكفي الظن به لان يقال بان العمل بالظن حرام الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على
الخروج هنا فتم وثانيا ان المراد بالاحكام اما الاحكام الواقعية فهي مبنية على مصالح العباد عند العدالة و
يسيل الى العلم بها غالبا واما الاحكام الظاهرية فهي ظنية بسبب من الاستصحاب خلف بل هو حكم شرعي ظاهري
ايضا فكيف يقال انها اذا كانت مبنية على الاستصحاب فان قلت ان المراد انه لو لم يصح التمسك بالاستصحاب
يلزم عدم الاصابة بالمعنى ما دام يحتمل فيه النسخ وبالاثاره ما دام يحتمل فيها وجود المعارض المساوي او الاقوى
وبالمطلق والعام ما دام يحتمل وجود القرينة الصارفة عن ظاهرهما والثاني باطل اجماعا فكذا المقدم قلت
لمانع ان يمنع الملازمة لانه يكفي في حمل العام والمطلق على ظاهرهما بل في جميع الخطابات ارادة الحقيقة يعني ظهور
ارادة الحقيقة المستندة الى الحالية من غير حاجة الى التمسك باصالة عدم القرينة الصارفة اللهم وحمل كلامهم
الا ان يمنع ارادة الحقيقة ولكن احتمال وجود الناسخ مدفوع بانه لو كان لاشتهر كما يقتضيه العادة لا بالاستصحاب
عدمه وكذا احتمال وجود المعارض مدفوع بان الدليل الدال على التمسك بالاثاره يدل على
بها ما لم يوجد المعارض سواء احتمل وجوده ام لا وهو يدفع الايراد باحتمال النسخ ايضا فتم ويمكن
ان يقال ان التمسك في اعمال العمل والاثار وعدم الاعتداد باحتمال الناسخ والمعارض بالاجماع
دون الاستصحاب فتم وعلى تقدير التسليم فهو مختص من باثبات حجية استصحاب العدم المعبر عنه باصالة
العدم التي من فروعها اصالة تاخر الحادث الا ان يمنع القول بالفرق بين استصحاب الوجود واستصحاب
العدم وهو مشكل فان قلت ان التمسك بالاجماع المركب انما يصح فيما كان اثبات المدعى بالدليل
النقلي ودون ما كان اثباته بالدليل العقلي قلت اثبات المدعى فيما نحن فيه بالاجماع الذي يكون
من الادلة النقلية والاولى ان يمنع الاجماع استنادا الى ان الظاهر ان النزاع في حجية الاستصحاب
انما هو في حجية استصحاب حال الشرع وان كان ظاهر دليل المانعين منع حجيته مطلقا كما قيل
فانا نرجع معهم بالنقض مع احتمال الناسخ وبالعام والمطلق مع احتمال المخصص والمقيد وبالاثار

مع احتمال وجود المعارض فتم كم لو كان في الاستدلال انه ان اثبات بعض الموضوعات وان الرواية
لم يرد ولم يتفق لا في السند ولا في المتن انما هو بالاستصحاب لكان اولى ولكن للثاني منع ذلك انه
فان قبول الرواية اما لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او احتمال الزيادة والنقصان في السند و
عدم الوصول مدفوع بانا نتمسك بالرواية عند الشك عن حاجته الى التمسك باصالة العدم واما الاقتصار
الظن فوق جميع هذا الظن بقيدها سواء كان بالاستصحاب او غيره واذا لم يحصل الظن بشيء منها
ثم ان كان مراد المستدل لاثبات حجية الاستصحاب سواء افاد الظن ام لا بمعنى ان المراد انه لو لم يصح
التمسك بالاستصحاب مطلقا سواء افاد الظن ام لا يبقى بلزم سد طريق الاحتياط المستلزم لعدم التكليف
الباطل بالضرورة فهو صحيح وان كان المراد اثبات الحجية اذا افاد الظن لمن عين الدليل السابق
الا ان يقال انه مختص في باثبات حجية استصحاب الوجود وهذا مختص في باثبات حجية استصحاب العدم
وعلى اي تقدير لا يجد التمسك باصالة العدم من مراعاة الظن وان يكون مراده عليه كما كان لا يجد التمسك
باصالة البقاء من مراعاته فهي عارض فان استمرار العدم اما الوجود بحيث يصير الوجود راجحا لانه لا
بد من الاخذ بها ولكن بينهما فرق وهو ان في التمسك باصالة البقاء لا بد من ملاحظة الاستمرار بحسب النوع
او الغالب وفي التمسك باصالة العدم ليس ذلك لانه لا تمايز بين الحدوث بحيث يكون الواقع
يختلف الاستمرار فيها كما اختلف في الموجودات الرابع ان الاجماع واقع على ان الشك في وجود
الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويسقط فرض تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان
الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة ويسقط فرض تجديدها ولو كان بقاء الشيء على ما كان عليه
راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الى الاجماع على الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه سواء وبين
ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية
وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه
فيهما جميعا والاجماع الذي واقع على خلافه وفيه ان منع الشك في وجود الطهارة في الصلوة في الصورة

الاولى

الاولى وعدم منعه من الدخول فيها في الصورة الثانية بالاجماع لا يوجب جواز التمسك بالاستصحاب في
غير محل الاجماع اللهم الا ان يكون المستند نفس الاستصحاب وهو ممنوع لجواز ان يكون سببا اخر وهو الوجه
المتضمنة للمعنى من بعض اليقين بالشك وعدمه رفضه به الخامس انه عمل الفقهاء بالاستصحاب لهما
في كثير من المسائل والموجب للعمل هنالك موجود في محل الخلاف وذلك كمستند من يتقن الطهارة ويشك
في الحدث فانه يحمل على يقينه وكذا العكس ومن يتقن طهارة ثوبه في حال بني على ذلك حتى يعلم خلافها
ومن شهد بشيء وبني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء الكحنة ولم يقسم
وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال حياته وهذه العلة موجودة في مواضع الاختلاف
يجب العمل به وفيه نظر السادس ان الفقهاء اطبقوا على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء
الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا فان قلت فاذا ليس هذا استصحابا
بل هو ابقاء الحكم على ما كان لا حكما بالاستصحاب قلنا نحن نريد بالاستصحاب هذا القدر ولا نعني به
سوى ذلك وهو محكي عن المعارج وفيه نظر لان اصالة البراءة اصل مستقل غير الاستصحاب كما اشرنا
اليه في اوائل الرسالة وعلى بعض التقريرات يكون اصالة البراءة من اصول الفقاهة والاستصحاب
من الادلة الاجتهادية ويلزمهما ان يعيد ما ذكره وفيه نظر ايضا فان قلت ان الاستصحاب على قسمين احدهما
استصحاب حال العقل والثاني استصحاب حال الشرع والاول من اصول الفقاهة والثاني من الادلة
الاجتهادية قلت يمكن منع ذلك لسنا والى ان تعريف الاستصحاب لا يصدق على استصحاب حال
العقل لانه عبارة عن الحكم ببقاء ما كان في الزمان الاول على حكم او وصف عليه في الزمان الثاني او كون
حكم او وصف ينبغي الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق ولا يصدق شيء منهما على
على الحكم بمقتضى البراءة الاصلية فان قلت ان استصحاب حال العقل ليس حكما بمقتضى البراءة الاصلية
بل ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية قلت ان الدليل الذي اقتضى الحكم على ما يقتضيه البراءة
الاصلية في الزمان الاول اعني عدم ثبوت تكليف الا بالبيان المدلول عليه بالعقل والنقل هو

بعينه يقتضي الحكم عليه في الزمان الثاني الفهم من غير حاجة الى التمسك بالاستصحاب وانهم قد اختلفوا في العمل بمقتضى
البراءة الاصلية فالاخباريون انكروه وقالوا بالتوقف والاحتياط ومن المحقق ره في المعتبر تخصيص الجواز
بما اذا كان يعم به البلوى فلا يكون القائلون بجواز العمل بما يقتضيه البراءة الاصلية لا يقتضي جواز العمل
بالاستصحاب حال الشرع فان المقتضي في الاول انما هو الدليل المذكور ومقتضى ذلك في الثاني ايضا العمل بما
يقتضيه البراءة الاصلية ثم وقد احتج ايضا بوجهين اخرين ايضا احدهما الاخبار والثاني الاستقراء وهي
نذكرها في البحث الثاني ان شاء الله ثم واحتج المنكرون بوجوه ذكرها المحقق في المعارج حيث قال
احتج ايضا بان هذا الحكم بغير دليل فيكون باطلا لان ثبوت الحكم بالدليل في وقت او في حال لا يتناول ما بعد ذلك
الحال وذلك الزمان فلو حكم به في الحال الثاني لكان حكما بلا دليل وانه لو كان الاستصحاب حجة يجب ان
يعلم ذلك في الدار ولم يعلم فوجب ان يقطع ببقائه فيما هو بعد ان العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض
فيكون باطلا وذلك ان الاستدلال به كما يصح ان يكون حجة للمستدل يصح مثله لخصمه فانه اذا قال
المثبت الثابت قبل وجود الماء للمصلي المغني في صلوته قبل ذلك الحكم اذا وجد الماء كان لخصمه
ان يقول الثابت اشتغال ذمته بصلوته فيجب ان يبقى الشغل واجيب عن الدليل الاول بانا لا نسلم
ان ذلك عمل بغير دليل بان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان التقدير تقدير
عدمه كان بقاء الثابت راجحا في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح لازم وعن الثاني بانا لا نسلم التناقض
ولكن يدعي رجحان الاستفادة لبقائه وذلك يكفي وعن الثالث منع لزوم التناقض اذ ليس كل من
يستعمل به الاستصحاب يقرن فيه ذلك القرن ووجود التعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها
حيث يسلم عن المعارض كما في اخبار الاحاد والقياس عند من يعمل بهما انتهى وبرد على جوابه الاول انا
نسلم ان الثابت لا يرتفع الا برافع ولو انعدام جزء من اجزاء علة الثابتة فاذا لم ينعدم علة الثابت يمتنع
انتفاؤه لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ولكن لا نسلم ان التقدير تقدير عدمه ثم التقدير تقدير
عدم العلم بوجود الرافع وهو لا يستلزم عدمه في الواقع بل وكما الظن به مطلقا فالحكم بثبوت الحكم في الحال الثاني

ثلاث

ثلاثة م

مطلقا او ظاهر

مطلقا هو ظاهر المتمسكين بالاستصحاب حكم بلا دليل ثم ان هذا اذا حملنا كلام المنكر على انكار حصول الظن
بالاستصحاب مطلقا واما اذا حملناه على انكار حجية الظن فلا يندفع بما ذكر المحقق بل لا بد من بيان حجية
الظن ويظهر منه اعتبار الحجية لكنه قال بعد ذلك بلا فصل والذي يظهر ان يقال ان نظر في الدليل المقتضي
لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي
مطلقا واذا رفع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق في كونها خلية وبرية فانا نستدل على ان
الطلاق يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل التلفظ بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يضر ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا على المقتضي لا بقي المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا يفيد بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى
دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يبقى بالاستصحاب ما ظهر انا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل وان كان يبقى به امرا وراء ذلك فهو مفروض عنه انتهى كلامه ره وهو اختيار المرتضى
رضي الله عنه الثاني ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين وهو ان مجرد تعلق الاحكام الشرعية بالاعيان لا يمنع في استمرار الدين وبقائه لاحتمال ان تنافيها بوجه مانع كان تنافي الزوجية بالطلاق
والملكية بالبيع ووجوب الصلوة بالحيض ونحو ذلك او يقيد المقتضي لاثبات التعلق بالفعل
في جميع الازمنة ثم يجرد معه وجوب الصلوة وكون البيع نافذا للملك والماء مطهرا عن نافع فلا يمنع
الدين ولا يمتنع منه الا بعد استمرار التعلق ثم الاستمرار يختلف على وجوه اما لعموم في الشريعة
حد الاستمرار يعم عقلا ان الاصل في متعلق الحكم بالفعل استمراره ابدا حتى يثبت الانقطاع من الخارج
ويشهد بذلك انقطاع اهل العصمة عليهم السلام على بيان حدود الانقطاع وايجابه دون اصل
الاستمرار ولو لم يكن ذلك اصلا لتم الغرض ايضا وعلى هذا استدل على ان الاصل في الاشياء الاباحة
وذلك لانهم عليهم السلام انما يعرفون الواجبات والمحرمات واما الامور الجائزة فلا يعرفون لها

حل م

بالحق من اصله واحد لذا قال السيد في المنية في جملة كلام له ان الاستصحاب مذكور في معقول العقول وان
غفل عن هذه الفضايا الا ان هذا مدفوع بما ذكره في الغنية والذريعة فقال في جملة ان اثبات الحكم في
الحال الاولى فان ذات تقتضي استمراره الا لمانع ولا ذات لها تمنع استمرار حكمه في موضع من المواضع و
حدوث الحوادث لا يمنع من ذات كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجرى من الحوادث فيجب استصحاب
الحال ما لم يمنع مانع باطل لانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية
ابانته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بالشرط ام لا يتعلق فاذا كان
كذلك وكان الحكم الثابت في الحال الاولى انما ثبت بشرط فقد المشار وكان المشار موجودا في الحال الثانية
واقتصرت الادلة على ثبوت الحكم في الاولى واختلف في الثانية لم يكن بد من دلالة على كل واحد منهما
انتهى لا يقال ما ذكره لا يصلح للدفع لانه قد يكون الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى غير دال
على الاستمرار وعدمه وهي في غاية الكثرة فينبغي ح من اعمال الاستصحاب او الرجوع في الحالة الثانية
الى اصالة البراءة او قاعدة الاحتياط باطل لاستلزام الاول الخروج من الدين والثاني الحرج العظيم كما لا
يخفى سلمنا دلالة الدليل على الاستمرار ولكنه قد ينقطع بوجود المانع كانقطاع النكاح الذي
دل الدليل على استمراره فاذا احتملناه لم يكن الاستصحاب حجة فينبغي التوقف وهو مستلزم لتعطيل
الاحكام الشرعية الا ان يقال اصالة عدم المانع واستصحابه حجة بدليل كما في بعض الاقسام
الاستصحاب وفيه تفرقة انتهى كلامه ابقاه الله اقول وفيه ان المراد بالاستمرار في الدين وبقاء بقائه الى
حرب دار التكليف ولا شك ان مجرد تعلق الاحكام الشرعية بالاشخاص لا ينفع في ذلك بل يحتاج البقاء
الى استمرار التعلق فان الدليل على الاستمرار والبقاء قوله صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة
حرام محمد حرام الى يوم القيمة بل والاجماع بل والضرورة مع ان الكلام ليس في استمرار الاحكام الشرعية
وبقائه الى حرب دار التكليف بل في استمرار خصوص الاحكام المتعلقة بخصوص الاشخاص الى ان
يثبت الرافع وان كان المراد به بقاءه الى ان يثبت الرافع فاما ان يكون المراد بالدين جميع ما جاء به

النبي صلعم

النبي صلعم فهو معنى التوقف بقائه الى ان يثبت الرافع على استمراره واما ان يكون المراد به حصول الاحكام المتعلقة
بخصوص الاشخاص فليس الاستمرار الدين وبقائه بذلك المعنى اول النهار
وغير ثابت حتى يقال ان مجرد تعلق الاحكام الشرعية بالاشخاص لا ينفع فيه لابد من استمرار التعلق مع استمرار
الدين وبقائه ليس مجرد استمرار التعلق فقد يصح حمل احدهما منوطا بالاخر فتدبر ولو سلمنا ان استمرار الدين
وبقائه منوط باستمرار التعلق يقول ان المراد بالاستمرار الذي يتوقف بقاء الدين والانتفاع به
عليه اما الاستمرار في الجملة او الاستمرار ابدا حتى يثبت الانقطاع من الخارج فان كان الاول ففيه ان الاحكام
المتعلقة بالاشخاص الجملة بل كلها ليست ابدية بل لها استمرار في الجملة ولم ينكر احد ظاهرا ثبوت
الاستمرار في الجملة لا ينفع حجية الاستصحاب وان كان المراد به الثاني فالملازمة ممنوعة كيف
وكثير من الاعلام من متقدمي الاصحاب مثل السيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وغيرهم وجماعة من
المتاخرين مثل المحقق وصاحبي المعارج والمعالم وصاحبي الذخيرة والمشارق انكروا حجية الاستصحاب
وقد انتفعوا من الدين فان قلت ان المنكرين انما انتفعوا من الدين باعمال الاستصحاب في الجملة
كما اعترف به المحقق في درس واقتصروا الاخباريين او بالتمسك بالاخبار الدالة على عدم نقض اليقين
بالشك قلت اذا سلمت جواز الانتفاع من الدين بالتمسك بالاستصحاب في الجملة او بالتمسك
بالاخبار المذكورة فقد ابطلت المدعى فان قلت ان مقتضى الاخبار انما هو حجية الاستصحاب
قلت مقتضى الاخبار ليس حجية الاستصحاب فان مقتضاه ابقاء الحكم السابق في الزمان اللاحق ما لم
يظن او مقتضى الاخبار ابقاء الحكم السابق ما لم يحصل اليقين برفعه ونقضه ولذا انكر جماعة
من المحققين حجية الاستصحاب وتمسكوا بالاخبار ويحتمل ان يكون النظر الذي اورده اشاره اليه
ويحتمل ان يكون اشارة الى ان اصالة العدم واستصحابه انما يكون حجة فيما اذا حصل الشك في وجود
المانع اليقيني لا في ما يقتضي الموجود اليقيني لان استصحاب عدم ما ينفي الموجود معارض باستصحاب
اخر فان قلت ان حجية الاستصحاب في الجملة متفق بها عند الاصوليين بل وعند الاخباريين قلت

لا نسلم ذلك ان كان المراد بالاستصحاب الحكم العقلي الظني المخصوص كيف والاخباريين وجماعة من
الاصوليين منهم السيد المرتضى ينكرون حجية الظن وان كان المراد به القاعدة المخصوصة المستفادة
من الشرع اعني عدم نقض اليقين الا باليقين فلا بد ان يكون النزاع بين المثبتين والمنكرين في
بيان تلك القاعدة النقلية ببيان اليقين هل هو عام شامل لجميع افراد اليقين ويجري فيما اذا شك
في الرافع بسبب الاجمال في الرافع او غيره او مخصوص ببعضها وكذا بيان الشك هل هو عام او مخصوص
واثبات عمومه بانه لو لم يلزم عدم بقاء الدين وعدم الانتفاع به مشكل جدا فان المنكرين قد انتفعوا
بالدين وهم جم غفير وكذا لا يخفى ان يقال ان القائلين بعمومه قائلون بحجية الاستصحاب وان
المنكرون لعمومه قائلون بحجية الاستصحاب وان المنكرون لعمومه منكرون بحجية الاستصحاب وفيه ايضا
انه قد يحصل في بعض الاحكام المتعلقة بالاحوال الشك في بقاء في حالة او غير الحالة بشرط ولا دليل
على عدم الاعتداد بذلك الشك والحكم بعدم اختصاصه بتلك الحالة وغير الحالة بذلك الشرط كيف
والقدر الثابت من حجية الاستصحاب انما هو حجيته بالظن الذي يراه المتكلم دون غيره ومن يظهر ضعف ما قيل
من انه لا فرق في حجية الاستصحاب كما هو المختار بين ان يكون الشك في بقاء الحكم السابق في الزمان الثاني
لاجل الشك في اصل انتفاء المقتضي لثبوت الحكم في الزمان الاول احتمال الحكم وبقائه الى الابد او الى
الزمان الذي وقع الشك فيه كما في الشك في بقاء الخيار الذي ثبت اولا حصول الخلاف في كونه على الفور
او على التراخي او لاجل الشك في وجود المانع الموجب لرفع الحكم الثابت اولا الذي يبقى مستمرا لبقاء
لا وجود المانع كما في الشك في ارتفاع الزوجية الذي ثبت وانما يعتبر لحقق عقد النكاح الصحيح لا
الطلاق وما معناه باعتبار لحظات خلو واتيه بريئة وكما في الشك في ارتفاع الحدث او الطهارة
الدين يشابهها البقاء البدائي لا المانع منها باحتمال الطارئ وهو يقتضي اطلاق الاخبار المتقدمة وكلام المعظم
انتهى فتامل ولعل نظرهما في قوله ان الرجوع في حالة الثانية الى اصالة البراءة او قاعدة الاحتياط بالاول
لا يستلزم الاول الخروج من الدين وفي الثاني الخروج العظيم فان الخروج من الدين والخروج العظيم انما يلزم لو

بحجية الاستصحاب

بحجية الاستصحاب مطلقا بباب الوصف ولا مقيدا ولا يتشكك في وجود الرافع ولا يتشكك في الرافعية ولا
في الصورتين اللتين اعترف بحجيته فيهما جماعة الاخباريين ولا في غيرهما والظاهر انه لم يذهب اليه احد
فتم وصاحب المعالم ره فانه فصله في المعالم الاعضه واجوده ثم ذكر لكنه عند التحقيق رجع عما اختاره
اولا وصار الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسند التميم ويتضح عنه حجة المرتضى
فكانه ره استشعر بايراد على الحجة من المناقشة فاستدرك لهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول
المرتضى وهو الاقرب وكذا صاحب المدارك فيه حيث قال والحق ان الاستصحاب ليس حجة الا اذا دل
الدليل على حجيته ودوامه كاستصحاب الملك عند جريان السبب المملك الى ان يثبت الانتقال وشغل
الذمة عند جريان الاسباب الى ان يتحقق البراءة فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي كاصالة
البراءة او الشرعي كالاخذ المتقدمة ثم ويتوجه عليهم رحمهم الله ان الشك لا ريب لا نزاع في عدم
اجراء الاستصحاب فيما كان الحكم مقيدا بوقت او حال فيما بعد ذلك الوقت وتلك الحالة فانه لم يذهب
احد الى ثبوت الحكم في خارج الوقت وغير تلك الحال بالاستصحاب نعم قد يتمسك به فيه اذا وقع
في خروج الوقت وزوال الحال ورجعه الى الشك في وجود الرافع فان الزمان الذي بعد الوقت
بمنزلة الرافع وكذا الحالة التي غير الحالة الاولى فلا بد ان يكون النزاع في غير تلك الصورة وهي لا تخلو
عن احد احتمالين احدهما ان يكون الحكم مطلقا والثاني ان يكون مقيدا بالدوام وقد يقع الشك في
الاطلاق والتقييد والامارة للدوام وفي الاحتمال الاول اما ان يحمل الحكم على الدوام بالملاحظة
الى ان غالب الاحكام الشرعية دائمة مستمرة او بالملاحظة الى انه لو لم يحمل على الدوام يلزم الترجيح
بلا مرجح او لا يحمل عليه بل يقتصر على اصل الوقائع ثم في صورة افادة الدوام اما ان يكون له رافع على
او شك او ليس له رافع ومن قبيل اصله فيما كان الحكم رافع على او شك اما ان يكون الرافع معلوم التحقق
او مشكوكه وقوع النزاع في الاحتمال الاول في حمل الحكم على الدوام او عدمه فليس نزاعا في
جواز التمسك بالاستصحاب ان الحكم اذا كان غير مقيد بوقت ولا مقيد الدوام على الدوام ام لا

لا يكون مقصورا على القدر المتيقن فان قلنا بحمله على الدوام فان قلنا اعتبارا عن لزوم الترجيح بلا مرجح فلا
يصح التمسك بالاستصحاب في صورة الشك لان دليل الاستمرار غير جار فيه لكن القول بانه اذا لم يكن دليل
على الاستمرار لا يترجح بشيء فتم وان قلنا بحمله على الغالب فيدخل في محل النزاع واما اذا كان الحكم مستمرا
بالدلالة وكانت الحالة على الغالب فان لم يكن له رافع اصلا او على شك كالنجاسة المسببة عن الارتماس
الفطري عند جماعة وحرمة تزويج المرأة التي زنا بها ذات بعل او طلقها ثلاثا للعدة وكحياة الحيوان بعد
الى غير ذلك فلا نزاع فيه حتى يقع الاحتياج الى التمسك بالاستصحاب لان التمسك به انما هو في محل الشك
والمفروض انه لا شك في الاستمرار وان كان له رافع على ان فيه فان كان وجوده معلوما فلا نزاع فيه
ايضا وهو ظاهر وان كان شكوكا فلا بد ان يتمسك باصالة العدم ولا يصح في دفعه التمسك بالاستصحاب
المقتضي لحكم وانما فان المراد به اما ان الدليل دل على دوام الحكم واستمراره حتى بالنسبة الى زمان
الشك في وجود الرافع فلا معنى له لان الدليل دل على ان الحكم مستمر حتى يحصل اليقين بوجود الرافع
وبعد ذلك التقدير لا معنى للنزاع ولا معنى للتمسك بالاستصحاب واما ان الدليل دل على دوام الحكم في الجملة
فلا معنى له لان الدليل دل على ان الحكم ليس اليا بل له استمرار في الجملة وحينئذ لا وجه لاثبات
الحكم في محل الشك بان المقتضي اقتضى الحكم وانما الا اذا كان الشك منافيا للاستمرار في الجملة فان
كان مراد المحقق من كلامه ره لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا الى اخر ما ذكره فلا باس به
وان كان غير ذلك فلا ندري مراده فتم وان كان له رافع شكي فان كان وجوده معلوما فلا بد ان يتمسك
باصالة العدم ايضا فان كان مراد المحقق ره ذلك فلا باس به ايضا والا فلا ندري مراده وبالجملة لا ندري
مراده في محل الشك من التمسك بوجود المقتضي اذا فان كان المراد ما قلناه فلا باس به والا فلا وجه له
ومن اقتفى اثرهم صاحب الذخيرة ره حيث قال بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق
الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان
نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين وان ثبت نجاسته

وكان الماء المضاف طاهرا بعد الامتزاج لزم الترجيح بلا مرجح لا يقال ان الماء في الكر

بعد الامتزاج وجميع الكر

وان ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المتروك بعد سلب اسم الاطلاق عنه فبعد
بذلك المضاف الممتزج بدون عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا
دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فهنا المسألة الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف
النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكما به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار
يحتاج الى دليل انتهى الى ثم انه ان الادلة المذكورة انما اقيمت على بطلان التمسك بالاستصحاب في
الاحكام الشرعية اعني استصحاب حال الشرع كما ان ظاهر جملة من ادلة المثبتين افاده حجية ذلك النوع
من الاستصحاب كما اشرنا اليه وذلك بوجهين احدهما دلالة ظاهر كلام المنكر حيث قال في الحجة
الاولى لان ثبوت الحكم بالدليل في وقت او في حالة لا يتناول ما عدا تلك الحالة وذلك الزمان
والثاني انه يظهر من صاحب الى قبيل الخلاف والنزاع في حجية الاستصحاب انما هو فيه فانه قال
القسم السادس استصحاب حال الشرع وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه
فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحالة فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل
ما هو كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العلماء بينهم فقال جماعة وانتشر اخرى واختاره منا العلامة
ره ونسب اختياره الى الشيخ المفيد ره انتهى ولكن المرتضى والكرخي انتهى فلا بد من قبل من انهم من انكر
مطلقا لكن نزاعهم يتمسكون بالقسم الاول اعني الاستصحاب في متعلق الحكم الشرعي وان كان كلامهم
في مقام الانكار مطلقا ثم ان الاطلاق قد يدل من التقييد فان التمسك باصل العدم لم يجد
خلافا من القدماء وهو الاريب في صحته كيف ولو منع منه يلزم اختلال عيش بني آدم فان بناء
عيشهم على المخاطبات وارسال الرسل والمراسلات والتأليفات في العلوم والاشعار والخطب
والتواريخ وغيرها مما يراد به الاطلاع على المراد مثل ما يكتب في الوصايا والاوقاف والاكحة والبيوع
والاجارات وامثالها وهو واضح فلو لم يجز التمسك باصل العدم فيها مثل اصالة عدم العربية و
اصالة عدم النقل وعدم تقدم ومنع سابق واصالة عدم التغيير بالزيادة والنقصان والتصحيف

واما له عدم الاشتراك واما لها بعدم سد باب المذكورات لاجمعها على ذلك التقدير يكون عبثا فيقع
الاختلال في نظام العالم تم فان قلت ان المنكر له لا ينكره مطلقا بل انما ينكره في كلام الشارع ومن يقوم
مقامه قلت لا ينبغي سماع ذلك الا الى من كان جاهلا بعباده الشارع وطريقته او غافلا عنها
فان طريقته في المخاطبات وارسال الرسل والمراسلات في جميع الكتاب والاجناب انما هو طريقة
المسمرة والعادة القديمة من ان المراد بالمخاطبات وارسال الرسل والمراسلات وجميع الكتب والاجناب
وبعضها انما هو فهم الغير بها كما يفهم من مخاطبات غير الشارع [illegible] والنذور [illegible] والدعاوى والمراسلات
كما يشهد به العقول السليمة فانه لولا ذلك يلزم العبث والتعطيل بل والكتاب وتتبع احوال الرسالات
مثل موسى وعيسى على نبينا عليهما السلام وكذا طريقة الائمة الهادين سلام الله عليهم اجمعين فاذا لو
جوز التمسك به في غير الشرعيات فلنا فيها يلزم القول بالفرق بينهما وهو خلاف ما علم من سيرته
وسيرة اهل بيته مع ان الشرعيات لا تنحصر في مخاطباته ومراسلاته وتدوين ما جاء به من عند الله
من القرآن والاخبار بل حكم الوصايا والاوقاف والاحكام والبيوع وغيرها من العقود والايقاعات
وما يكتب فيها حكم الشرعيات فمن ينكر التمسك بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من عند الله فعليه ان ينكره
فيما اتقيه ولم يذهب اليه احد ظاهرا كيف وهو يوجب سد باب العقود والايقاعات وما يكتب
فيها التذكرة والحجاج وبالجملة لو انكر منكر حجية اصالة العدم اما ان ينكرها مطلقا بدون ان يكون
لادعائه الا يفيد الظن اصلا او لعدم جواز الاعتماد عليه فان كان الاول فهو مكابرة فانها تفيد
الظن في الجملة بالضرورة وان كان الثاني فعدم الاعتماد عليه اما لان الظن الحاصل منها ظن ضعيف
والظن المعتبر عليه انما هو الظن القوي لمن خلف مقتضى البرهان الذي اقيم على حجية الظن فانه
يفيد حجية مطلقا واما لعدم جواز الاكتفاء بالظن فيه لان سد باب الاكتفاء بالظن يستلزم اختلال
عليه نجد ان الظاهر ان منع الاعتماد عليه مطلقا خلاف الاتفاق من الاخباريين والاصوليين قال
الفاضل المحدث الاسترابادي في فوائده بعد الاستدلال على ابطال التمسك بالظن المتعلق

باحكامه [illegible]

تدوينهم

باحكامه بعدم ظهور دلالة قطعية على جواز الاعتماد على الظن المتعلق باحكامه تم ان التمسك فيه
بالظن فيحمل على دوران ظاهر مع انه معارض باقوى منه من الادلة الصريحة في المنع عن العمل بالظن
المتعلق بنفس احكامه تم والروايات الصريحة في ذلك وقياسه على الظن المتعلق بالامور العادية
والامور الوجدانية والافعال الصادرة عنا وغيرها من الامور التي ليست من باب احكامه تم كفهم
وارد من الجنايات واحضار الصوم بالمريض وعدد الركعات الصادرة عنا وتعيين جهة القبلة عند
معتقد مع ظهور الفارق فانه لو اعتبار الظن في مثل ما ذكرناه لزم الهرج البين ولو اعتبرنا الظن في
الاحكام لادى الى الخراب والفتق كما هو المشاهد انتهى واما ان ينكرها بانها لا تفيد الظن فلا باس به وما
قررنا اظهر ضعف ما قاله صاحب الاجوبة ورد اعلى من احتج باصالة عدم الكرية وهو مبني على حجية الاستصحاب
في الامور الاضافية والقول به ضعيف جدا وما قاله المحقق الخوانساري في تقريب البشرى اما في كلام
صاحب المدارك ره فدون ما ذكره من ان عند عدم ثبوت الحقائق الثلثة وجب الحمل على العرف
العام ولا دليل عليه واصالة عدم النقل وعدم تقدم وضع سابق ضعيف تم لو حصل ظن لا من
هذه الاصالة بعدمها وكذا حصل ظن بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لا من اصالة عدمها الضعيف في الظاهر
الحمل على العرف العام انتهى تم فائدة من فروع اصالة العدم اصالة تاخر الحادث وعدم تقدمه وليست
قسما اخر كما يظهر من صاحب الوافية في بحث اصالة النفي قيل واحتج الباقون بالايات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل فلا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز
اثبات المسند الاصولية باخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن به ايضا ولا باس بالاحتجاج
الاول والثالث وان كان الاول لا يخلو في التحقيق والثالث مكابرة لو كان المراد السلب الكلي وفي
الاحتجاج الثاني خلط بين الاحتجاج بالاستصحاب والاحتجاج بالاخبار وقد اشرنا بما يليق الى
دفع الخلط فهم تم واحتج الباقي له بما ثبت له الحكم بالاجماع على ما قيل بان ثبوت الحكم في
الان الثاني يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان الثاني ايضا لما حصل هنا خلاف

فالخلاف في مسند المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد
الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع و
اذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الزمان الثاني
واجب بالنقض بل هذا الكلام يجري في غير ما يثبت الحكم من الاجماع القيم اذ لو كان النص الدال على
ثبوت الحكم في الزمان الاول شاملا للزمان المتاخر بالعموم فهو المستند لا بالعموم لا بالاستصحاب وان لم
يكن فيه شمول له فهو دليل على ثبوت الحكم في الزمان المتاخر وهذه الدليل انما يناسب بنى بحجية
الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل بانا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع كالمخالف الاجماع موجود
في الزمان المتاخر والمسئلة في الزمان المتاخر اجماعية القيم بل نقول ان الاجماع كالنص كاشف عن
حكم واقعية او يكشف صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يفيد ثبوت الحكم في الزمان الاول وهو
يفيد اختصاصه به ثم لا نقول بان عدم حصوله في الزمان المتاخر هو حصوله في الزمان الاول لعدم الدليل
على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الزمان الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيقطع
ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا وقد نسب
التفصيل المذكور الى الترائي وكلامه لا يدل عليه بل انما يدل على المنع المطلق ولا باس ان نورده و
هو ما حكي عن العلامة في النهاية المستحب ان اقر بانه لم يقم دليل في المسئلة بل قال انا نافي
ولا دليل على النافي فسبيلي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل فقد اخطأ
فانا نقول انما استدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من
بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند
العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع
فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند عدم العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال
الوجود كان المخالف له خارجا بالاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة بثبوت الرياح والمطر

الحمى

وطلوع الشمس خارق للاجماع من الاجماع لم ينعقد شرطا بعدم الثبوت في الوقت شرطا بعدم الخروج
وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان نفي حال الوجود على حال العدم الجمع عليه بعد ثبوته فاما
ان يستصحب الاجماع عند ابقاء الجامع بين الحالين وهذا كما ان العقد دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل
السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا العقد الاجماع بشرط العدم ما بقي الاجماع عند
الوجود بقيد الدائمية وهو ان كل دليل يقتضيه نفس الخلاف فلا يكون استصحابه مع الخلاف والاجماع ايضا
نفس الخلاف اذ الاجماع مع الخلاف يخالف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يقتضيه
فان المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته على الخلاف فان قوله تعالى صيام على من لم يثبت شهر
بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل
وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع على الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل
لهذه وتجب البينة لها فاذا قال فان قيل الاجماع يجزم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف الجواب بان هذا
الخلاف غير مجزم بالاجماع ولو لم يكن الخلاف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على ايجاد العدم لا على
حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم ضلية الاجماع الدليل بقاء الدليل بعد الشرع والحال ان يقوم دليل
على الانقطاع لانا نقول لعمري ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فانه
كالانقطاع لبطل بانتفاء الحال الوجود ام الاجماع لم يكن اعلى من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود
قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار
كان دامه بنفسه كالسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كما جاز دامه وعدمه فلا بد له من سبب
ودليل سوى دليل الثبوت ولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا تنهدم بعد البناء
الا بهدام او طول الزمان لما عرفناه وانه يجوز مرة كما لو اخبر عن قعود الامير في كله ودخوله الدار ولم
يدل العادة على دوام هو هذه الاحوال فانا لا نقض به دامها فكذا اخبار الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء
ليس اخبارا عن دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر لمنتهى وهو كاستصحاب يدل على المنع مطلقا بين

اليه الجواب بالنقض اللهم ان يكون اعترافه بحجية استصحاب الحال معلوما من غير ذلك الكلام مع توجه اليه
ان الدليل المذكور كما يدل على حجية استصحاب الاجماع يدل على نفي حجية استصحاب الحال فان بعض الفضلاء
قال اذا تاملت القوانين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب حال النفي الاجماع
فصبت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو اصل المنكرين لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام
الحكم الذي دل الدليل على دوامه وكونه فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد له من سبب ودليل
سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس مبنيا على اعتبار العموم
دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليه كما ستظهر انشاء الله والروايات لا تدل على
حجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف او بل يكون غرضه من قوله الدليل على الدوام كونه بحيث
لو علم اولى وجود المدلول في الزمان الثاني والحالة الثانية لاجل موجب لهذا الظن لكان حمل الدليل
على ارادة الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك فانه بضد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه حجة
عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع بضده نفس الخلاف او الاجماع مع الخلاف لخلاف العموم والنص
ودليل العقل فان الخلاف لا يفسده ويكون غرضه من قوله فلا بد له من سبب الرد على من ادعى ان علة
الدوام هو مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر آخر
ايضا كعادة او امارة او غيرهما انتهى وفيه نظر البحث الثالث في الاخبار التي تمسكوا بها على حجية الاستصحاب
منها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة
والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قال قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن
انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك
ولكن ينقضه بيقين آخر ومنها صحيحة اخرى له ايضا في باب ابواب الطهارة من التهذيب قال
قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من منى فعلمت اثره الى ان اصيبه قال فان ظننت انه

قد اصابه ولم استيقن

قد اصابه ولم استيقن ذلك فنظرت ولم ارى شيئا ثم صليت فرايت فيه فقال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت
لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك
ابدا قال فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسل الثوب التاحية التي ترى انه قد اصابها
حتى يكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك
انما تريد ان يذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض
الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلوة قال
لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ومنها صحيحة اخرى له
ايضا في اوائل كتاب الصلوة من الكافي والتهذيب عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من
لم يدر في اربع او ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة
الكتاب ويتشهد ولا سهو عليه وان لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف
اليها اخرى ولا سهو عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما
بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
ومنها ما عن العلامة المجلسي في بحار الانوار في باب من لا يشك في صلوته من امالي الصدوق ابي جعفر
عن الحسن عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن
بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين تحقيق الكلام في هذه الرواية ذكر انه ولي رسالة قد بينا
فيها هذا الخبر بطريقين صحيحين احدهما البرقي في مكان محمد بن عيسى وفي الآخر مشار كالة عن القسم بن
بن يحيى عن جده عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام وفيها هكذا من كان على يقين فاصابه شك
فليمض وردواه فيه عن تحف العقول ايضا برسالة ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتماد
على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه مسندة وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى وفي

اجماع م

الفصل الثاني في الاخبار الدالة على الاستصحاب

تحف م

الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر عم عن امير المؤمنين عم من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه
فان اليقين لا يدفع بالشك وعن التجاري ان امير المؤمنين عم قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على
يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك فهذه هي الاخبار التي يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب بمعنى
على مجرد البناء على اليقين السابق وان طرأ الشك فيه بل والظن بخلافه وقد يظهر من بعض مشايخنا على
اقدم قدماء اصحابنا الاستدلال على حجيته ايضا بموثقة بكير طاهرا عن الصادق عم اذا استيقنت انك قد
توضأت فاياك ان تحدث وضوءا بداحتى تستيقن انك قد احدثت وصحيحة عبد الله بن سنان
ان رجلا سأل الصادق عم اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر والخنزير فاغسله اذا رجع
فتقذره من اجل ذلك فانه اخبرني انه قد غسله وهو طاهر ولم يستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن
نجاسته وفيه نظر نعم امكن الاستدلال بالاستقراء مع كما يتبين الروايتين واما لها كما يظهر
ايضا حيث قال في الاولى انك قد تيقنت بالاستقراء ويقال ان الفقهاء ربما يحكمون بحكم كلي يتتبع جزئيات
كثيرة غاية الكثرة الى حد يحصل لها الاعتقاد بعدم مدخلية الخصوصية مثل حكمهم بحجية شهادة
العدلين مثلا وغير ذلك وهذه الكثرة موجودة في الاستصحاب الى حد يقطع في ادعاء التشريع
ان الحكم الشرعي اذا ثبت ثبوت خلافه يحتاج الى دليل شرعي ويصعب عليهم تجويز خلافه في ذلك
وذلك لا يزال فقهائنا حيث كون جدا لك في كتبهم الاستدلالية الفقهية من دون تامل وتزلزل
انتهى وجه الاستدلال ان اليقين مزيل على يا اللام وهو حقيقة في الجنس لتبادره عند الاطلاق
وكون اللام انما وضعت للاشارة الى مفهوم مدخولها وهو حقيقة في الجنس بمعنى حقيقة في تعريف
الجنس فانه لو قيل بكونه حقيقة في غيره فاما ان يقال بالاشتراك بينه وبين غيره او بكونه حقيقة في
خاصة وكلاهما يستلزم ادعاء الوضع للتركيب وهو خلاف الاصل وهو ليس اثباتا للوضع بالعقل
بل انما يكون جريا على قاعدة اليقين فان قلت ان الظاهر ان للتركيب وضعا غير وضع مفرداته
قلت ان المركب على اقسام مركب اسنادي ومركب توصيفي ومركب اضافي ومركب تقييدي

فان الشك لا ينقض بالظن بل اليقين بمعنى ما اعتقد وعلى الظن الاكثر من ظن على يقين فشك فليمض على يقينه

حمل فيه م

ومركب مزجي والظاهر انما كان مسلما في غير المركب المزجي واما المركب المزجي فنوقش الوضع فيه كيف
ولو قلنا بالوضع فيه يلزم عدم افادته مفرداته شيئا وهو ينافي التركيب ثم وقد ظهر من هذا التقرير ضعف قول
النهائيين القائلين بان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس وغيره فان بناء كلامهم على ثبوت الوضع للتركيب
والا فلا وجه للقول بالتلازم بينهما ولو سلم ثبوت الوضع له من حيث الجنس ثابت باعترافهم ولو قلنا في صحة
تعريفهم ايضا بلزوم الاشتراك وهو خلاف الاصل وكان بنائهم على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة كما هو المشهور
بين اهل العربية ظاهرا بل وبين الاصوليين كما هو ظاهر جمال المحققين والدين في حاشيته على شرح المختصر
حيث قال في على بحث ان المشتق حقيقة في الماضي لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا
في كلامهم مذكورا الا ان ظني ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا تحصيل يظن يمكن الاستناد اليه
وكذا ضعف قول اكثر الاصوليين كما قيل بكونه حقيقة في الاستغراق فان قلت ان ذلك القول لا يستلزم
ادعاء الوضع للتركيب لجواز ان يقال ان مراد هم ان مدخولها قد استعمل في كل الافراد مجازا والدوام اشارة
الى ما استعمل فيه لفظ مدخوله قلت على هذا يصح القول بانه حقيقة في الاستغراق خاصة ولو سلم ذلك القول
فهو لا ينافي القرينة ويتوجه على الدليل الثاني ان بناءه على حجية الاستصحاب اعني اصالة العدم كما قد ظهر
من التقرير فلو كان المتمسك بالاخبار مدعيا عدم العدم اثباته ودليل عليها سوى الروايات كان الاستدلال
عليها بها دون ظاهرها بكون ايراد الدون عليه بوجه اولى ايضا ان قلنا بعدم حجية الظن الا ما قام عليه الدليل
من الظنون المخصوصة فان التمسك بها وتم موقوف على عدم سهو الراوي وعدم خطأ القرينة الصارفة
وعدم المعارض وعدم منافي الالفاظ الواردة فيها من معناها اللغوي وعدم الاشتراك المستلزم لتعدد
الوضع فلو لم يكن على الحجية سوى الروايات لكان الاستدلال بها وارد لو كان مستند حجية الاخبار
الكتاب فكان لا يحتاج الى استمداد الاستصحاب اكثر منه لا يدخل في وضع بعض الاحتمالات المذكورة عنه
من التمسك بالاصل ايضا وفي وضع احتمال الوضع الراوي من الصارفة من التمسك بالاصل ايضا لعدم
ان الكتاب اعني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انما يدل على حجية بناء العقلاء دون ما نحن

دليل م

المسطور الآن في كتب الاخبار فانه ليس بناء فانه ليس قوله عليه السلام انما يكون خطاء وكتابا والدليل انما افهم
على حجية القول المخصوص فالمراد من قوله م لا ينقض اليقين ابدا بالشك انه لا ينقض حتى اليقين حقيقة
بحتى الشك يعني الاعتقاد الذي لا يمنع من النقيض سواء كان ظنا او شكا اصطلاحيا وذلك لانه م قال
لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر وكان ارادوا قال في الصحيح الثانية فان ظننت انه قد
اصابه ولم يتيقن كما نص عليه الجوهري ولما كان كل من اليقين والظن والشك لا يجامع الآخر ونقيضه
برفعه يجب صرف الخبر عن ظاهره فان الشيء يدرك في لسان اليقين لا يرفعه الشك لا يعني به اجتماع اليقين
والشك في الزمان الى احد لا تنافي ذلك بل المراد ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعنى
به اليقين الذي في الزمان الاول لا يرفع حكمه بالشك في الزمن الثاني لا لانه بناء لكان فيؤدي الى
اجتماع الشك والظن في الزمان الى احد فيرجح الظن عليه كما يراه في العبادات انتهى وهو جيد الا ان تفريعه
الاول لا وجه له اذ كما لا يجتمع الشك مع اليقين لا يجتمع مع الظن اليقين نعم يجتمع هو مع الوهم الا ان يكون مراده
به بالشك الوهم كما يشهد به قوله كما هو مراده في العبادات لان المراد انما هو ترجيح الظن على الوهم وهذا
يدفع ايراد المحقق البهائي ره عليه ان قوله ره يقول اجتماع الظن والشك في زمان واحد على كلام اذ عند
ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفي الشك ظنا والطرف الآخر وهما فلم يجتمع الشك والظن
في الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك في احد النقيضين يرفع ظن الآخر كما يرفع يقينه انتهى وكذا
تفريعه الثاني فان المراد بالظن اما ظن البقاء ففيه ان تفسير الرواية وعدولها الى حكم اليقين في الزمان
الاول لا ينفع لا يقين شك سواء كان شك البقاء او مظنون البقاء او موهوم البقاء فلا يصح التفريع
فان المراد في العبادات انما هو الظن دون التمسك بالاستصحاب فانه اعم من الآن بقي بان التمسك با
لاستصحاب انما يصح اذا لم الظن بالبقاء حاصلا وهو خلاف ظاهر الرواية واما الظن مطلقا يعني انه يطرد
في العبادات الاكتفاء بالظن كما هو ظاهر اللفظ بل والتقييد بالعبادات فان الظن الاستصحابي لا يختص
بالعبادات ففيه انه لا يتفرع على ما يتلو فصار حاصل الرواية الاولى النهي عن نقض حكم حتى اليقين بالشك

في الذكرى

ان م

ذلك وقد م في تجويزه لا لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت والمعنى الشك لا يطرح اليقين م

حتى اليقين بيقين م

وحتى اليقين يندرج فيه اليقين بالحكم الشرعي سواء كان بثبوت النص او الاجماع واليقين بشيء سواء
كان متعلقا بالوجود او العدم ويندرج فيه اليقين بالبراءة والاصول الخارجية مثل اليقين بوضع اللفظ للمعنى
الخاص واليقين بالاولوية بالمدح وعزها ولا يعارضها الرواية الثانية فانها وان كانت ظاهرة في الكراهة على
الاظهر الا انها محمولة على المعنى لقوة الرواية الاولى فانها اظهر دلالة ومعتضدة بالرواية الثالثة بل الرابعة
وبموثقة ابن بكير عن الصادق م اذا استيقنت انك قد توضأت فابك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن
انك قد احدثت وقد يوجه الاستدلال بها بان قوله م فانه على يقين آخر تعليل وهو ظاهر في العموم
ويفتقر فان ظهور التعليل في العموم مسلم ولكن العلة في الرواية انما هي اليقين من الوضوء دون المطلق م
اليقين الحكمي وبان الحكم المتعلق بالوصف والحكم المتعلق بالوصف يدور مع الوصف مثل قوله
المؤمن يخبر الاكرام فانه يدل على ان الوصف بوصف الايمان يخفيه لا يخص من الاخبار انما يفيد
في ذكره لفظ ابدا وفيه نظر اليقين وقد وجه بعضهم الاستدلال بالاخبار بان اليقين والشك جنسان
معرفان باللام فيفيدان العموم في كل يقين وشك وقد اورد عليه العلامة المجلسي ره كبراه ثم
وجه الاستدلال بها توجيها آخر ولا باس بايراد كلامه ره بلفظه وهو هذا ويرد عليه اولا ان افادة
المعرف باللام للعموم ممنوع لان اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي مجاز في الاستغراق
والعهد الذهني لا يصار اليه الا بقرينة وحيث لا عهد يعرف الجنس وثانيا ان هذا مع الجواب
الكلي وتحقيق في نفس الجواب المعين وبعبارة اخرى التمسك بالعموم مع تخلل مخصص لكن المعرف في
سياق النفي لا يفيد العموم بل لا بد لكم من اثبات الشك حتى يفيد ذلك اللام الا ان يقال ان تأكيده
بابدا يرفع ذلك لانه يبعد ان يكون قيد الفعل ولا يفيد التابيد في الزمان في البعض فالظاهر ان
يكون للتعميم في الافراد فتم ويمكن ان يستدل على العموم بوجه آخر وهو ان قوله م لا ينقض اليقين
ابدا بالشك بمنزلة الكبرى الصغرى الشكل الاول ومنزلة انه على يقين من وضوئه ولا بد من كلية
الكبرى في هذا الشكل ليستنتج وتصويره كذا هكذا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ابدا

بنتج انه هذا الوضوء لا يعلم نقض بالشك ابدا فان قلت هذا ينعكس في كلام اليقين لزم تحصيل كلية
الكبرى واما الشك فلا نسلمه هو ايضا بقيد الاستمرار لان الشك تابع لليقين لانه لا يحس منه
ان يقول كما يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان كذلك لزم ان يقول ولكن ينقضه يقين الوضوء
الجزء لا يقين فقط كما لا يخفى على المتامل لكن يرد عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى تعميم اليقين بحيث
يشمل كل يقين بل يكفي التعميم في الوضوء بان يقال انه على يقين من الوضوء ولا ينقض يقين وضوئه بالشك
هذا اليقين لا ينقض بالشك ولا يخفى بانه من البعض سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد رفع
اجماع
اعلى مقامه في الذكرى اليقين لا يرفع بالشك لا يعني به اجماع اليقين والشك في الزمان
الواحد لاستحالة ذلك مرة وان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين
الذي في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاحتماله بقاء ما كان فيؤدي الى
اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى واورد
عليه الشيخ البهائي طيب الله ثراه بان قوله فيؤدي الى اجتماع الظن والشك في زمان واحد
كلام ازعد ملاحظة ذلك لا يستحيل ان يغلب احدهما في الشك ظنا والطرف الاخر وهما ثم
يجتمع الشك والظن في الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك في احد النقيضين يرفع ظن الاخر
كما يرفع يقينه وهذا ظاهر والمراد باليقين في قوله لا ينقض اليقين الا بالشك استمرار اليقين اي
استصحاب الحالة التي هي مستصحبة من حين الفراغ من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف في
اول وهلة فيلزم الاستصحاب المذكور وقال صاحب المدارك المراد بالحدث هنا ما يترتب عليه
الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك ويتفق حصول هذا المعنى لا ينافي الشك في رفع
الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى وما ذكره لا يجري في الخبر الا بتوجيه تكلف انتهى كلامه اعلى
الله مقامه اقول فيه منع كون المفرد المعرف باللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي وليس في
نظري الان من ذهب اليه والاقوال التي فيه كما في نظري الان انه حقيقة في الجنس وفي الاستغراق

وفيهما في العهد الخارجي

وفيهما في العهد الخارجي وكاذرة نظر الى غلبة استعماله في الجنس والعهد الخارجي وتبادرهما عند الاطلاق
وهو ممنوع بل المتبادر منه انما هو الجنس وقد قررنا ان الاشتراك خلاف الاصل لانه يستدعي وضعا
واحدا في التمام وضع اخر عن وضع المفردات وانه ينافي التركيب ويمكن ان يقال ان الوضع
المركب ينافي الاشتراك فان المعتبر في الاشتراك وحدة الموضوع له لا زيادة او تركيبا وهي غير موجودة
هنا لان المقيد للجنس انما هو اللام مع مدخولها من حيث الافرادي والمقيد للعهد انما هو الذهني
مع معنى بهما من حيث اتحادهما ولعله يظهر منه ان مراد القائلين بكونه حقيقة في الجنس والعهد
والاستغراق ليس الاشتراك بينها بالاشتراك اللفظي بل المراد اشتراك العام بين افراده فهو وانه
اذا كان مشتركا بين الجنس والعهد فاذا لم يكن قرينة العهد لا يعرف الى الجنس بل يكون مجملا واذا
بينهما الا ان يكون المراد بانتفاء العهد العلم بانتفائه في الواقع دون عدم العلم بالعهدية وفيه
ان ادعاء العلم بانتفائه العهدية في المقام مشكل وان الظن من كلامه رحمه الله الا ان يقال
اعتراف كون اليقين للاستغراق في الافراد لا قرائن بابا وفيه ان الحمل على الاستغراق لا يصح له الا
الا ان يكون المراد ان الاصل عن العموم بسبب اللام وانارته سبب وقوعه في سياق النفي فتم وقد اورد
عليه بعض الافاضل انه يمكن هذا اللفظ قوله قدس سره حيث العهد يعرف الى الجنس به المنع من صرفه
الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد كما افاد نجم الائمة رحمه الله حيث قال في بحث المفرد وكل اسم دخله اللام
لا يكون فيه علامة التعريف التي هي التنوين فينظر فان لم يكن معه قرينة الاحالة والا فالتعيين دائر
على بعض مجهول كقرينة الشرف في قوله اشتر اللحم ولا دلالة على بعض معين كما في قوله تعالى اواجد
على النار هدى فهي اللام التي يجيء لها التعريف اللفظي والاسم المحلى بها للاستغراق الجنس ثم علل
وجه ثانيا كون اللفظ دالا على ماهية خارجية باعتبار مشخصاتها الخارجية لان الالفاظ
موضوعة بازائها فلا بد ان يكون لبعض افرادها او جميعها واذا لم يكن دليل البعضية وجب
كونه للكل فعلى هذا قوله عليه السلام طاهر اي كل الماء طاهر والنوم حدث اي كل النوم حدث

ليست في الكلام قرينة البعضية لا حقيقة ولا تعيينه وعلى تقدير التسليم يقول ان الجنسية يفيد المطلوب
كما افاده جمال المحدثين طاب ثراه وصاحب المعالم وغيرهما رحمهم الله من امتناع ارادة الماهية
والحقيقة من حيث هي اذ الاحكام الشرعية انما تجري على المكلفين باعتبار وجودها الخارجي فان اريد
بعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن فائدة فيجب العموم وعلى تقدير التسليم
نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك لانه
لو نقض فرد من افراد اليقين بالشك يلزم نقض جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة في ضمنه
ويرد على قوله ره وثانيا اه ان الشايع في الاستغراق الافرادي كما افاده الفاضل الشيرازي في حاشية
على الحاشية القديمة ايضا يرد عليه ما اوردناه سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم عن الفائدة
والترجيح من غير مرجح وعلى ما حققناه ظهر ان حال ما افاده قدس سره بقوله وبعبارة اخرى قوله
قدس سره لكن يرد عليه انه لا يلزم كلية الكبرى فان قلت هذا الايراد يرد على الاستدلال الاول ايضا
فلو لم يورد قلت لعل وجه عدم الايراد بعده من سياق الرواية كما افاده حفظه الله حفظه مجموع
الروايات كما ظهر ويستظهر ان شاء الله تعالى انتهى اقول ويرد عليه ان كلام الشيخ الاعظم رحمه الله يدل
على وضع اللفظ على ماهية خارجية باعتبار مشخصاتها الخارجية وهو خلاف التحقيق فان التحقيق
انه موضوع للماهية لا بشرط كما اختاره الفاضل المدقق الشيرازي في حواشيه على شرح المختصر للحاجبي
وجمع من المحققين وهي يجب الكار تعريف الجنس الا ان يقال بالمجازية اللهم الا ان يكون المراد
ان غاية الاحكام لما كان متعلقا بالماهية باعتبار وجودها الخارجي ومشخصاتها الخارجية
فاذا كانت قرينة على بعض مجمل او على بعض معين فيحمل على ما هو مقتضى القرينة ولا فيحمل
على الاستغراق فرارا عن لزوم الترجيح بلا مرجح فتدبر وقد اورد على قوله من امتناع ارادة الماهية
اه ان غاية ما في الباب ان الكليات لا وجود لها في الخارج في نفسها بل انما يكون وجودها
بوجود افرادها فالمتردد انما هو ايجاد الفرد دون الماهية الكلية فيصح التكليف بها وفيه ان

التصحيح انما هو التكليف بالايجاد خلقت الاختيار اصلا واما ما كان مقدورا في الجملة ولو بالواسطة
فلا يصح في التكليف به فتم ثم قد عرفت اندفاع ايراد المحقق اليماني ره عن كلام الشهيد ره ويرد
عليه ان انقلاب احد طرفي الشك عند ملاحظة الاستصحاب ظاهر ممنوع فان المراد بالاستصحاب
ظاهر انما هو مدلول الرواية وهو لا يوجب النقل بالبقاء بل انما يدل على ان اليقين السابق
من قبيل الاسباب الشرعية كشهادة العدلين واليد وفتوى المفتي واشباهها والاسباب الشرعية
تتخلف عنها الظن كثيرا نعم لو كان المراد به اثبات حكم الثابت في الزمان الاول في الزمان الثاني
اذا ظن بقائه كان له وجه لكنه لا يناسب تفسير الاخبار به ولا حجية الاستصحاب لانه لا يعتبر
فيه الظن بالبقاء كما اشرنا اليه في البحث الاول واحتمل قلنا ان مناط الاستصحاب عدم الشك
ولا يجب مراعاة الامارات ولاحظه حفظه الله موضوعات المعنى ولم يراعها المتمسكين به كما يظهر
للمتتبع وانه يظهر من كلامه والمراد بالشك ما يعم المكلف في اول وهلة قبل الاستصحاب
المذكور حمل الشك على معناه المتبادر عرفا وقد عرفت ان المراد به خلاف اليقين وعليه
لا حاجة الى هذا التوجيه بل لا وجه له اذ المراد بالرواية انه اذا حصل يقين شيء فيبقى حكمه ولا ينقض
ولا يرفع الا باليقين بنقيضه سواء كان اليقين الاول باقيا على حاله او بعض الاسباب و
الامارات وارتفاع النقيض ظنا ببعض الامارات الخارجية وعند يظهر وجه الايراد على قول الشهيد
ره يقول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن كما هو مطرد في العبادات انتهى
وقد اشرنا اليه سابقا ثم لا ادري ان مراده ره من تفسير اليقين بالامر وتفسير بالشيء الصلوة
ماذا فان كان الاعتراض على الشهيد ره يعني انه فهم من كلامه انه حمل اليقين على معناه الحقيقي
والتزم الاضمار بعد الانتقض فالتفت الى ان المجاز خير من الاضمار ففسر اليقين باثره فيه ان
الشهيد ره لم يفسر اليقين عن ظاهره بل انما فسر قوله لم ينقض وجعله كناية عن خروج اليقين
عن حكمه ومع ذلك يرد عليه ره انه صحيح حمل نقض اثر اليقين على ظاهره بلا حاجة في فرعه

وان كان المراد بغير ذلك فله بهذا النظر فيه دياتر ناسابقا يظهر انه لا حاجة الى حمل الشك على ما يحصل
للمكلف في عمله بقول الاستصحاب ايضا فانا قررنا ان المراد بالشك ما يعم الشك والظن بالمعنيين المعروفين
وان مراده من اليقين السابق سبب من الاسباب الشرعية لا يخرج عن حكم الاسباب اليقينية بنقيضه كالشك
الطارئ به ولا بالظن وكانه رجع الى ولية كان شهيدره على الاستصحاب بمعنى الحكم بثبوت ما ثبت
في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال اذا ظن بقائه ولذا اعترض على
العدة ره حيث فاتح المنتهى بن ظن الحدث وتيقن الطهارة لا يلتفت اليه لان الظن انما يعتبر
مع اعتبار الشرع وكان في ذلك رجوعا عن التيقن الى الظن بانه لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب
فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول
الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الطرف الراجح مرجوحا اذا توهما عند الصبح مثلا ودخل
عن الغفلة ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى تلك
الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى وهو خلاف طريقة
المتمسكين بالاستصحاب كما ذكرناه في البحث الاول وقد اورد على صاحب المدارك بانه اما ان يجعل
وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين
والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الامرين وان لم يجعلا وقتهما فيمكن الجواب
على ما ذكر سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الامرين فالاعتماد في الجواب على ان المراد بالحدث السبب
لا الاثر لا الاثر له وقد اورد عليه ايضا ان المسئلة اعني حجية الاستصحاب اصولية ولا يصح الاستدلال
عليها بالاخبار لان غاية ما افاد الخبر الواحد انما هو الظن ولا يكتفى به في المسائل الاصولية فانها
لا بد ان يكون عليه لان الظن لا يصير دليلا على الظن وفيه ان المراد بالمسئلة الاصولية ما اذا كان
المراد بها ما يعم بعض المباحث اللغوية من قبيل ان المشتق حقيقة في الحال فحينئذ والواو
للعطف بدون الترتيب والفاء مع التعقيب بلا مهلة وثم مع التراخي والامر حقيقة في الوجوب

والنهي حقيقة في التحريم

والنهي حقيقة في التحريم والاسم المعرف باللام حقيقة في الجنس واما الهاء وبعض المباحث العقلية من قبيل
ان الامر بذي المقدمة امر بالمقدمة وانه لا يجوز اجتماع الامر والنهي وانه لا يجوز امر الحكيم مع العلم بانتفاء
الشرط وتاخير البيان عن وقت الحاجة واشباهها وما من قبيل ان العام المخصص حجة فيما بقي وانه لا يجوز
تخصيص الكتاب بالخبر الواحد مثلا وكذا تمسكه بامثالها وما من قبيل ان ظاهر الكتاب حجة
الخبر الواحد حجة والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة والاستصحاب حجة واما ان يكون المراد بها ما من
قبيل القسم الاخير خاصة فان كان المراد الاول فيه بعد منع ان المطالب المذكورة كلها من المسائل
الاصولية وان كانت مذكورة في كتب الاصول منع ايضا ان يكون المطالب الاصولية علمية وان كان
المشهور بين القدماء ذلك ظاهرا فانه كثيرا ما يصرح في ان حصول العلم بمطالب تلك المطالب مستفاد
بالسنة الى الغالب كما يشهد به الى جدان السليم الاترى ان كثيرا من تلك المطالب قد وقع الاختلاف
العظيم بين الاصوليين وذهب الى كل من طرفي المسئلة جم غفير ومن راقتنا عليه جمال السلطنة
والدين في حواشيه على شرح المختصر في بحث الحقيقة الشرعية حيث قال واما ثالثا فلانا نختار انه بالاحاد
قوله انه لا يفيد العلم قلنا مسلم لكن لا نسلم ان هذه المسئلة اي ان الالفاظ هل هي موضوعة
في تلك المعاني ام لا من مسائل الاصول التي يجب فيها القطع بل انها من المبادي المتعلقة باللغة
فيكفي فيها الظن ولو جعل امثال تلك الاصول فلو سلم انه يجب حصول القطع في كل مسئلة اصولية
بل في مثل تلك المسائل التي يتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف وانتم تقولون انه اذا
دل الخبر الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن
والعقل لا يجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لذلك
فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول صاحب القاموس موضوع
ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى في اللغة او يقول جزما انه موضوع له في الشرع فكيف يعمل بالاول
دون الثاني الا ان يقال انه ليس العمل بخبره قول واحد من اهل اللغة بل اذا اخبر جماعة من اهل اللغة

بالمشروط

قوله اجمع الشرع والعرف

بانه موضوع لذلك المعنى له في اللغة ورأينا الدستعمل فيه في استعمالاتهم يحصل العلم القطعي بانه موضوع
له في اللغة ويجب العمل به فتم فيه انتهى ولعله المشهور بين المتأخرين ويظهر منه ان الاكتفاء
بالظن مطرد في المبادي المتعلقة باللغة من المسائل وقد قال السيد الامام العالم العامل الفقيه الكامل
العلامة الفاضل في المناقب والمفاخر رضي الله ابو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن
الطاوس رضي الله عنه في بعض مؤلفاته الذي يتعين بعض مصاياه الاعتماد عليه الذي جعله له كتابا
في يدي يتعين بالحاجة اليه طالب علم اللغة الذي يتقرب اليه واعلم يا ولدي ارشدك الله جل
جلاله ان ما يحتاج الى معرفته من الحروف ان قد صار ما في ايدي كثير من الذين يدعون علم
اللغة العربية اصلا وعبارا عندهم لما في القرآن والسنة المحمدية وهو غلط من ذوي الالباب فقد
كان الاحق بالصواب ان يجعلوا كلام الله جل وعلا وكلام رسوله وخاصته ومقتدى الصحابة
من ذوي الطباع العربية المشهورة فصاحة اصلا وعبارا لما يرد عليهم من الشبهات ويبطلون ما خالفه
او يحملونه وجها اخر على وجه التأويلات واما تدبيج الامر اليه ان كلام بدوي جاهل بما يتعلق
به كسره الذي لا حكم له هو الحجة وبه يعرف الحجة فشيء عجيب لا يرضى به كامل لبيب وبيانه ان
اكثر من يدعي سماعه من هذا البدوي قوم لو شهدوا بانه نقل ما قبل حكم الشريعة شيئا من
شهادتهم ولا سيما في اثر عن لفظ ذلك البدوي فينبغي تصديق مقالتهم فتعلم يا ولدي منه تكون
شاهده وعامده الكتاب والسنة وكلام الفصحاء العلماء من سلف الدين هم الذريعة والحجة
انتهى كلامه رفع الله مقامه يظهر منه عدم الاعتداد بما ذكره اللغويون في كتبهم اللغوية وهو ينافي
دعوى الاجماع على حجية القول الحاصل من كلام الجوهري واخبار من اللغويين فلو لم يكن القول كافيا
في الموضوعات المستنبطة لم يكن دليل على صحة الرجوع الى كتب اللغة الا على الوجه الذي ذكره جمال
الملة والدين في اخر كلامه فتم ثم فيما يتعذر حصول العلم به وهو الغالب ظاهر لا بد من
الرجوع الى القواعد العقلية من اصالة البراءة والاحتياط وهي الزام للقول بالاكتفاء بالظن في المطالب

الاصولية

الاصولية اذ فان الرجوع الى القواعد العقلية فيما يتعذر تحصيل العلم به من المطالب الاصولية لو لم
يكن معلوم الفساد ولم يكن معلوم الصحة ورجحه الرجوع في المطالب الفرعية المترتبة على تلك المطالب
الاصولية وكلاهما باطلان اما الاول فباعتراف المانع واما الثاني فبداهة العقل وان كان المراد به الثاني
فيرد اولا ان قولنا ظاهر الكتاب حجة وخبر الواحد حجة وما في قبيلهما ليس من المطالب الاصولية
فان موضوع علم الاصول انما هو الادلة المعروفة المعروفة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل
العقل من حيث انها ادلة الاحكام الشرعية فلا بد ان يكون البحث في المطالب الاصولية عن عوارضها
الذاتية والبحث عن حجية الكتاب وخبر الواحد والاجماع والاستصحاب مثلا ليس بحث عن ذات
الكتاب وخبر الواحد والاجماع والاستصحاب بدون ملاحظة وصف الحجية واعتبار فيها وذاتها بدون
تلك الملاحظة والاعتبار ليست موضوعا لعلم اصول الفقه والاشكال على التفسير وعلم الحديث
داخلين في علم اصول الفقه وهو باطل لا يمكن جعلهما من توابع علم الكلام كما قيل ويمكن القول ان
يكون مطالب خارجة عن العلمين وقد يتوهم انها من المطالب الفقهية فان معنى قولنا ظاهر
الكتاب حجة مثلا انه يجب التمسك به وهو فاسد وذلك لان المراد بالحجة اما الدليل بمعنى ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري او الدليل بذلك المعنى مع حذف الكلام
على غيره وعلى التقديرين لا بد ان يكون المراد انه دليل الحكم الشرعي الفرعي وهو ليس مسئلة فقهية فان
موضوع علم الفقه انما هو افعال المكلفين من حيث تعلق الحكم الشرعي به لا من حيث التمسك به نعم
اذا كان حجة افاد الحكم الشرعي الاقتضائي او التخييري او الوضعي وعلى تقدير تسليم انه يستلزم ذلك المعنى
فهو ليس مسئلة فقهية ايضا لان المراد بوجوب التمسك به والاخذ انما هو الاعتقاد بما افاد من
الوجوب او الاستحباب او غيرهما دون غيره وهو ايضا ليس مسئلة فقهية اذ موضوع علم الفقه انما هو افعال
المكلفين وما كان موضوعه فعل القلب ليس داخلا في علم الفقه بل هو خارج عنه فتم ثم ان كان المراد الاول
كما هو الظاهر فان الظن والحجة انما هو الدليل بذلك المعنى وان كان لفظ الدليل يستعمل فيهما فلا بد

عدم ورود الثاني من حيث ايراد الاستحسان بالمعنى الذي

بالمعنى بخلاف

ان يكون المراد بالحكم الظاهر هو اعني خطاب الله المتعلق بالمجتهد دون مقلده خاصة دون الحكم الواقعي اعني
خطاب المتعلق بافعال المكلفين من غير اعتبار خصوصية المجتهد دون مقلده فان الكتاب مشعر بالسنة
الى الحكم الواقعي ليس مجرد دليله عليه فانه لا يحصل من ظاهر الكتاب العلم بالحكم الواقعي كيف والفرض كون
ظاهر الكتاب الدلالة فكيف يحصل منه العلم به ثم كون ظاهر الكتاب دليلا للحكم الظاهري انما هو بضم
مقدمة خارجية اما الاجماع او ما يدل على حجية ظن المجتهد وفي الاحتمال الثاني ان الظاهر من قوله ظاهر
الكتاب حجة انه بخصوصه حجة لا من حيث انه من جملة ظنون المجتهد فتم وان كان المراد الثاني يمكن ان
يراد بالحكم الحكم الواقعي وفي كلا التقديرين لا بد من اعتبار الحيثية بمعنى ان ظاهر الكتاب من حيث انه
ظاهر الكتاب دليل واداة للحكم وباعتبار تلك الحيثية يندفع الايراد بانه دال على الحكم الواقعي ليس
دليلا عليه فان ثبوت وصف الدلالة له انما هو باعتبار الوضع فلا واما ثبوت وصف الحجية له فانما
هو باعتبار كونه كلام الله تعالى والدليل عليه ان كلام غيره قد يكون دالا على الحكم الواقعي بالدلالة
القطعية ومع ذلك لا يحصل منه العلم ولا الظن بالحكم الواقعي ويمكن ان يقال ان الدلالة انما هي صفة
اللفظ والحجية انما هي صفة المدلول فتم والتحقيق ان ظاهر الكتاب انما هو حجة ودليله على السنة الجزئية
الجزئية التي يعبد من المجتهد الحاكية عن السنة الواقعية التامة لخطاب الله العلي فان حكم الله
اذا كان عبارة عن خطابه العلي لا يصح افادة الدليل عليه قط فان الدليل انما يقام على اثبات السنة
التامة الجزئية فان قلت اذا كان افادة الدليل على السنة التامة الجزئية الواقعية التامة لخطاب
الله العلي قلت ان السنة الواقعية لا يحتاج الى افادة الدليل وان كانت محتاجة الى العلم بل المحتاج
اليها انما هو الاخبار عنه فانه يحتمل الصدق والكذب دون السنة الواقعية وتلك السنة الجزئية
الجزئية الصادرة عن المجتهد انما هي من الاخبار الظني عن السنة الواقعية التامة لخطاب المتعلق
بافعال المكلفين ثم قوله صلوا لحجية واجبة على عامة المكلفين الحاكية عن السنة الواقعية التامة
لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا الى ذكر الله فالاستدلال عليه بالآية الشريفة هكذا

بكون ثم فيكون ظاهر الكتاب دليلا على السنة الجزئية

قلت

صلوا لحجية الراجحة بما عامة المكلفين بحسب ظاهر الكتاب وكل ما الراجحة عامة المكلفين بحسب
ظاهر الكتاب فهو واجب عليهم ظاهرا فصلوا لحجية واجبة عليهم ظاهرا واما في من الاخبار عنها
التامة لخطاب المتعلق بالمجتهد دون مقلده مثل صلوا لحجية واجبة على وعلى من يقلدني الحاكية
عن السنة الواقعية التامة لقوله تعالى صلوا ايها المجتهد ومن تقلدك صلوا لحجية الدال عليه بالاجماع
فان الاستدلال عليه بالآية انما هو بضميمة الاجماع هكذا صلوا لحجية ما الراجحة انه تعالى ومن يقلدني
بها قطعا الاخبار حصل الى الظن ووجوبها على عامة المكلفين بالآية الشريفة وكل ما حصل الى الظن من جهة
على عامة المكلفين بالآية الشريفة فهو واجب على وعلى من يقلدني قطعا للاجماع ومعنى لحجية ما الراجحة
انه تعالى ومن يقلدني بها قطعا هذا اذا قلنا بحجية ظواهر الكتاب من حيث افادتها الظن واما اذا
قلنا بحجيتها بعد الطريق الاستدلال هكذا صلوا لحجية ما الراجحة انه تعالى ومن يقلدني بها قطعا
لان ذهبي بها على عامة المكلفين ظاهر الآية عندي وكل ما هو ظاهر الآية عندي فهو واجب على
وعلى من يقلدني بالاجماع فصلوا لحجية واجب على وعلى من يقلدني بالاجماع فتم وتلك الجملة
في حجية الخبر الواحد فان قلنا بحجيته تعبدا فلا بد ان يكون المراد بحجيته انه حجة بالسنة الى الحكم
الظاهري فانه على تلك التقدير لا يلزم في العمل بالخبر الواحد افادة الظن بالحكم الواقعي فانه ربما
يكون في مقابله الشهرة المفيدة للظن بما في الواقع ومع ذلك يلزم العمل به تعبدا كما في شهادة العدلين
اذا كان الظن على خلاف شهادتهما فلا يكون دليلا عليه والاجماع له فان الاجماع لا يحصل من افادة
الظن بدون الاجماع وحجيته بالسنة البيعي فهذا التقدير انما هو بضميمة ما يدل على ان الآية التي اقيمت
دليلا على حجية الاجماع او الاجماع كما هو مذهب القائلين بالظنون الخاصة منه فالاستدلال عليه بالخبر
على تلك التقدير هكذا صلوا لحجية ما واجب على وعلى من يقلدني لان وجوبها على عامة
المكلفين بدليل الخبر الواحد عندي وكل ما هو بدليل الخبر الواحد عندي يجب اتباعه على وعلى
من يقلدني لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقد اقيم على حجية الاجماع او الاجماع وان

وهي الاخبار اذا حصل الظن من الخبر الواحد

قلنا بحجيته اذا افاد الظن بالحكم الواقعي فيمكن ان يراد بالحجية حجية بالنسبة الى الحكم الواقعي وان
ان تحققا كان في نفسه والا عليه لا انه بالملاحظة الى انه صدر عن المعصوم ظاهرا يكون اماره عليه
وان يراد بها الحجية بالنسبة الى الحكم الظاهري ايضا كما ذكرنا سابقا ولكن التحقيق الاشارة اليه فليتدبر
وكذلك التقرير في حجية الاستصحاب فان كان مراد المتمسكين به حجيته تعبدا كما هو الظاهر فلا بد ان
يراد بالحجية بالنسبة الى الحكم الظاهري فيما كان المستدل به عليه حكما شرعيا والحجية بالنسبة
الى الوصف الظاهري فيما كان المستدل به عليه وصفا وعلى هذا لا يجوز ان يراد بالاستصحاب ثبوت
الحكم الشرعي او وصف في الزمان السابق دون اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان
الثاني او كون حكم او وصف يقتضي الحصول في الزمان السابق مشكوك البقاء في الزمان اللاحق او
اثبات الحكم في الزمان الثاني بتقريب عدم ثبوته في الزمان الاول الى غير ذلك من التعريفات التي
ذكروها لان الدليل على الحكم الشرعي في الزمان الثاني هو ثبوته في الزمان الاول فهو الحجة وكذلك الامر
في اثبات الوصف في الزمان الثاني فان الدليل عليه انما هو ثبوته في الزمان السابق ومن البين
ان ثبوت الحكم في الزمان السابق وكذا ثبوت الوصف فيه ليس دليلا على ثبوته فيه في الواقع
ما لم يحصل القطع بوجوده فانه ربما يكون الحكم في الزمان السابق ويكون الظن بوجوده ويقتضيه
في الزمان اللاحق وان كان المراد بحجيته اذا كان البقاء مظنونا فلا بد ان يراد بها الحجية بالنسبة
الى الحكم الواقعي فان مستلزم الظن ح انما هو الحكم الواقعي والتحقيق السابق وهو
ينافي ما قررناه من ان المراد انه دليل الحكم الشرعي فليتدبر ولو كان توجيه الامر ان المدعى
حجية الاستصحاب ح لا يكتفى فيه بالظن فلا يصح الاستدلال عليه بالخبر الواحد لكان احسن بيان ذلك
ان معنى حجية الخبر مثلا انه حجة تعبدا وكذلك معنى حجية ظاهر الكتاب وحجية الاستصحاب ومعنى
ذلك انه يجب به ولو عارضه ما يفيد الظن بالطرف المقابل فانه لو كان المراد بحجيته انه حجة
اذا افاد الظن ولم يعارضه ظن اخر فلا معنى لحجية الخبر وظاهر الكتاب والاستصحاب وانما

ولا يستدل على حجية كل واحد منها بخصوصه بل لا بد على هذا من القول بحجية ظن المجتهد مطلقا سواء كان
حاصلا من الخبر او ظاهر الكتاب او الاستصحاب او غيرها فلا يصح الاستدلال عليه وما ذكر فيه ولا يستدل
على حجية كل واحد منها بخصوصه من انه لعل وجه تراكمهم في خبر الواحد يستدلالهم عليه بحجيته انما هو كون
اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع لتبرير حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل
به خصوصا كالقياس لاجل ما ورد السيد المرتضى رضي الله عنه من الاجماع على حرمته وكذلك استدلالهم في حجية
ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وكذلك سائر المقامات التي يستدلون على حجيتها بالخصوص
من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة وبعد تطبيق حال الشرع وغيرها ضعيف لا يخفى على المتامل
فان يستدلوا به على حجية انما يفيد الحجية مطلقا ومن ذلك المعنى لو لم يكن المطالب المذكورة عليه
فلو عارض الخبر مثلا الظن بخلافه كما اذا حصل من الشهرة مثلا ظن بحكم من الاحكام وكان الخبر على خلافه وكان
الدليل العقلي القاطع على تقديم الظن الحاصل من الشهرة فان الدليل الذي اقيم على حجية ظن المجتهد مطلقا
انما يفيد حجية الظن الشخصي فيطرح الخبر ويلزم منه طرح الدليل الذي اقيم على حجيته تعبدا فان قلت لا
دليل على طرح الدليل الذي اقيم على حجية الخبر مثلا تعبدا انما اذا عارض الظن الشخصي والظن النوعي اعني
الظن الخبري اي الظن الذي يحصل من الخبر الخلي وفقه اذ لا مرجح الا الاول على الثاني بحسب الدليل
فلا بد من التخيير قلت في التخيير التزام الطرح والتحقيق انه اذا حصل الظن بحجية الخبر مثلا اذا لا استصحاب
او غيرها بتعبد الا دليل على حجيته ذلك الظن فان الدليل الذي اقيم على حجية الظن بعد انسداد
باب العلم انما يدل على حجية الظن الشخصي دون غيره كيف ولو دل على حجية الظن النوعي ايضا
ففي صورة معارضة الظن الشخصي مع ظن النوعي اما تقدم احدهما على الاخر او يقال بالتخيير وعلى
التقديرين يلزم التزام التخصيص في الدليل العقلي فان قلت ان من جملة مقدمات الدليل الذي
اقيم على حجية ظن المجتهد قبح ترجيح المرجوح على الراجح وبعد حصول الظن بحجية خبر الواحد تعبدا
لو لم يكن جانب الخبر راجحا لم يكن مرجوحا فلو لم يكن دليل على التعبد بها لم يكن دليل على

بطرف المقابل قلت انه ساقط بعد فرض حصول الظن بالطرف المقابل فلا بد اما من الظن النوعي الظن
الشخصي فلنا اولا بد ان يكون المطالب المذكورة علمية فلا يصح الاستدلال عليها بظاهر الكتاب
او بالخبر الواحد فان قلت اذا كان حجية ظاهر الكتاب اجماعية فيصح الاستدلال به وبالخبر ايضا لان
الدليل على حجية ظاهر الكتاب الذي اقيم على حجية الاجماع قلت انه مسلم لكن حجية ظاهر
الكتاب بالاجماع ممنوع فان قلت لا معنى لحجية الاستصحاب الا حجية الخبر الواحد الذي يدل
على عدم نقض اليقين السابق الا باليقين اللاحق والعمل به الا معنى الاستصحاب الا اثبات
ما ثبت في الآن السابق في الآن اللاحق ما لم يحصل اليقين بخلافه وهو معنى نقض ذلك
الخبر فلو لم يكن الاستدلال به استدلالا على مطلب علمي بالدليل الظني ونظير ذلك الاستدلال
على تسلط الناس على اموالهم بقوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم وغيره من ذلك
من القواعد الشرعية المستفادة من الكتاب او السنة قلت لا باس به والتحقيق انه فرق
بين القاعدتين اعني قوله عم لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر
وقوله عم الناس مسلطون على اموالهم مثلا فان في الثانية انما يلزم فيها التخصيص اذا
حصل الظن ببعض الاحاد ان بعد التسلط في موضع وكذلك قاعدة نفي الضرر وامثالها
واما القاعدة الاولى اعني قاعدة اليقين فلا بد فيها من التزام التجوز بحمل اليقين في يقين
اخر على الظن او تقييد اليقين في لا تنقض اليقين بموضع او تخصيصه به ودعوى العلمية بمعنى
ان المراد من قوله عم لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر انه لا تنقض
في الامور الخارجية مثلا ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر وانه على حسب الصدور
والارادة كما ادعاه طائفة من الاخباريين وقد ادعى بعضهم الضرورة وذلك لانه لولا
ذلك يلزم ترجيح ظاهر حاله عدم ادعاء العلمية ترجيح المرجوح على الراجح فيما اذا حصل
في الآن اللاحق الظن بنقيض اليقين السابق كما قررنا انفا ولا سبيل الى الاول بالاجماع ولما

الواحد

في بعض الاخبار الصحيحة

في بعض الاخبار الصحيحة الواردة فيما قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فتوضأ فلم ار
شيئا ثم صليت فرأيت فيه قذرا فغسله ولا تعيد الصلاة قلت ثم ذلك فان لا ادري كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا وكان الشك في الطهارة
اعم من الظن فان الجزم هو الشك خلاف اليقين فيتعين الثاني وبرد الاستدلال على الاستصحاب
بالروايات انها لو كانت محمولة على ظاهرها يلزم عدم جواز نقض البراءة الاصلية بظواهر
الآيات والاخبار فان البراءة الاصلية ثابتة وكل ما ثبت بيقين لا تنقض الا بيقين فالبراءة
الاصلية لا تنقض الا بيقين فلا تنقض بظواهر الآيات والاخبار بل يلزم طرح تلك الروايات
نفسها لانها مثبتة للتكليف وهو يخالف اصالة البراءة ويمكن دفع الايراد الاول بان الناقض
للبراءة الاصلية اليقينية ليس ظواهر الآيات والاخبار بل ما علم من الدين ضرورة من التكليف
الاجمالي فالظواهر من الآيات والاخبار انما تفيد ذلك التكليف المجمل اليقيني وبه يمكن
دفع الايراد الثاني ايضا فتامل وقد اورد عليه ايضا ان الروايات مخصوصة بالاحكام الشرعية
دون الامور الواقعية مثل رطوبة الثوب من وجوه احدها ان وظيفة الشارع بيان
الاحكام الشرعية دون العادية وان يترتب عليها الحكم الشرعي قال المحقق الخوانساري ره
في الحاشية عند شرح قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه على ما حكي
عنه السيد الفاضل صدر الدين ره في شرح الوافية وفي ميله ان الاستصحاب لا دليل على
حجيته عقلا وما يتمسكون به ضعيف وغاية ما يتمسك به فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة
ان اليقين لا تنقض بالشك ابدا وانه ينقضه بيقين اخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاستدلال
بالخبر في مثل هذا الحكم وعدم منعه بناء على ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصول ويشكل
التمسك بالخبر الواحد في الاصول ان سلم جواز التمسك به في الفروع بقول الظاهر اولا
انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم

بيقين

عليهم السلم بيان الحكم في هذه الامور التي ليست حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير بنشاء الحكم
شرعي بالقرين ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها وهذا ما يقال ان الاستصحاب في
الامور الخارجية لا اعتبار به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية نقول الامر على وجهين احدهما
ان يثبت حكم شرعي في موضوع خاص باعتبار حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحالة لا يستلزم
زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول اذا ثبت نجاسة
ثوب خاص باعتبار بلوغه فانه للقول بان يستدل عليها بان هذا شيء لاقاه البول وكل ما
لاقاه البول فهو نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وهو باعتبار حال هو بلوغه لاقاه البول
وقد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال البلوغ فقط
ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه يثبت وجوب الاجتناب عن الاناء المحتوي باعتبار
انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل
من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له
في زوال الحكم وعلى هذا القول شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيكون التمسك بالاستصحاب
فيه واما القسم الثاني فلا فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم
الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيه
قلت ورد في الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بمثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما
ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقاة النجس حاصل بما يرد عليه الماء على الوجه
المعتبر في الشرع وحينئذ فائدته ان عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال
النجاسة ولا يحتاج ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت
دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا وفائدته ح انه اذا ثبت الحكم
في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من ان اثبات مثل

هذا بمجرد الخبر مشكل على انظام ان اليقين في القسم الثاني لم يبلغ سابقه في القسم الاول وان اليقين
لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا ولو الشك باعتبار دليل دال على
الحكم في غير صورة الشك فيه اذ لو لم يكن دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل
الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كلا القسمين
بل وفي الامور الخارجية ايضا وقد سبقه الى هذا القول المحقق البهبهاني ره حيث قال في الذخيرة
في الاحتجاج باصالة عدم الكرية وهو مبني على حجية الاستصحاب في الامور الواقعية والقول
ضعيف جدا انتهى وقد اجاب عنه الاستاد العلامة رحمه الله بما كان لفظه هذا وفيه ان اليقين
والشك عاما ان سيما في رواية الخصال فلا يبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا
كان مستندا للاحكام الشرعية مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه ع كما رجح في الطهارة عن
الحدث والخبث الى ايقاع الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم حصول النجس
وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في
صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت
موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك
لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك الحدث بل قال المحدث
الشارح الحر العاملي رحمه الله في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة عليهم السلم بعد ما ذكر فرقة
من الاخبار الذي ذكرنا اولا هذه الاحاديث الابد على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وانما يدل في موضوعاته ومتعلقاته كمجرد حدث بعد الطهارة او الطهارة بعد الحدث او طلوع
الشمس او غروب او تجدد ملك او نكاح او زوال ما وغير ذلك كما هو ظاهر قرين لحديث المستلزمين
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفيه ان بناء المحدث المحقق ره على ان ما ثبت من حجية من الالفاظ انما
هو ما حصل الظن بانه مراد المتكلم يعني ان مدار حجية الالفاظ بنماء ارادة الامر بين الحقيقة والمجاز

انما هو على وصف الظن دون القواعد المقررة التي تقبل الاستدلال اصالة الحقيقة فلا يدفع الايراد
بدعوى عموم اليقين والشك المبنيين على حجية اصالة الحقيقة تعبدا ومع ذلك يتوجه عليه ان عموم
اليقين والشك لا يستلزم عدم تعبد كون المراد بها حكم الامر بالحجة ايضا فان حجية اصالة
الحقيقة تعبدا لا تستلزم عدم ارادة الحقيقة وهو ظاهر فلا يصح التفريع الاول والاولى في
دفع الايراد انما هو التمسك لاثبات حجية اصالة الحقيقة تعبدا بنحو لم يجد عليها دليل يطمئن
به النفس ويستند اليه عليها على ما سيأتي وجوه ثلثة **الاول** انه لو لم يكن الاصل في
الاستعمال الحقيقة لم يحصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات بمعنى ارادة المجازات
بمعنى ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على
الحقيقة اجماعا فلو لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وحينئذ يتردد
سامع اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يتمكن من تشابهما الا بعد البحث والاستكشاف
واما بطلان التالي فالوجدان وفيه ان غاية ما ثبت منه انما هو اصالة الحقيقة فيما يكون احتمال
الحقيقة فيما يكون احتمال الحقيقة والمجاز مساويا واما فيما كان احتمال المجاز راجحا بامارة من الامارات
العقلية او العادية او الشرعية فلا يبقى الدليل المذكور على تقديم الحقيقة على المجاز تعبدا وانما قلنا
غاية ما ثبت منه ذلك لانه يمكن منع التقديم في صورة المساواة ايضا وهو لا ينافي تقديم الحقيقة اذا
كانت راجحة نظرا الى الغلبة ان قلنا بغلبة الحقيقة زعما كما هو التحقيق او الى ان التمسك من وضع
اللفظ انما هو كونه امارة على معناه وافادته له عند عدم معارضة امارة معناه المجازي تتم ما
الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا
او على احدهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلانه
مشروط بوجود القرينة حيث انتفت انتفى ولان الوضع لو لم يحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على
مجازه لكان المجاز حقيقة او لا يسمى الحقيقة لا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع

لو قال احملوه عليهما

لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على ما هو على الاشكال اشتركا والتقدير خلاف
ذلك واما بطلان حمله على احدهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ الموجب لاخلاله بالمهدوت الموجب
لكون اللفظ الوضع لغوا بلا فائدة وفيه ان المراد بالقرينة اما ما يحصل منها الظن بارادة المعنى المجازي
مطلقا فالدليل المذكور انما يفيد اصالة الحقيقة وترجيحها على المجاز بناء اذا تجرد اللفظ عما يحصل منه
الظن بارادة المجاز وهو لا يوجب تقديم الحقيقة على المجاز تعبدا وان كان المراد بها نوع خاص من
الامارة على المجاز فنقول انا لا نسلم انه اذا انتفى ذلك النوع الخاص من الامارة يصح حمله على المجاز
وكان الاصل الحقيقة **الثالث** ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة
بينهما فهو يحتاج التسمية على امور ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله الى اخر وعلاقة بين المعنيين و
الحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح وهذا الدليل مع كونه مبنيا على حجية الاستصحاب
في الامور الواقعية انما يفيد ارجحية الحكم بالحقيقة فيما كان المستعمل فيه معلوما والمدعى غير ذلك
هذا اذا قلنا بتسليم ان الاسم المعرف المحلى باللام حقيقة في الجنس وان متعلق الاحكام انما هو الطبايع
الكلية واذا تعلق بالطبيعة الكلية يجري على جميع افرادها والا فيتوجه منع عموم اليقين و
الشك اما اذا منع كون المعرف المحلى باللام حقيقة في الجنس فالمنع ظاهر واما اذا منع تعلق الاحكام
بالطبايع الكلية كما هو الاشهر وعليه جماعة من المتأخرين منهم صاحب المعالم وجمال السالك والدين
الخوانساري ظاهرا فلان اللفظ حينئذ انما يحمل على العموم اذا لم يكن لبعض الافراد ترجيح على الاخر
كما في قوله تعالى احل الله البيع واما اذا كان لبعض الافراد ترجيح على غيره كما في نحن فيه فلا يحمل على
العموم لان سبب الحمل عليه انما هو القرائن لزوم الترجيح بلا مرجح وهو منتف فيما كان الترجيح
ثابتا وذلك لان ظاهر الشارع لما كانت بيان الاحكام الشرعية دون الامور الواقعية فهو يرجح
ان المراد باليقين والشك اليقين والشك الواقعيين في الاحكام الشرعية ويمكن ذلك برفع
بل بدل الاستصحاب في الامور الواقعية عرفا على نفي البقاء ومفاد الروايات الا ينقض اليقين بالشك

فيها الا بيقين ولا يخفى بينهما من الفرق وهذا الفرق لا يلزم من شيوع الامور الواقعية بخالفه وتيقنه
وطريقتهم وقد اورد عليه طائفة من الاخباريين انه انما يدل على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية
دون الاحكام الشرعية عكس الايراد المتقدم ثم اقامنا المحدث الاسترابادي في الفوائد دليلا
الثالث بالاستصحاب حكم شرعي في موضع ثلاث فيه قال المحدث البارع الحر العاملي في وصول الامة
على ما يحكى عنه بعد ما ذكر رقم من الاخبار ان هذه الاحاديث لا يدل على حجية الاستصحاب في
في نفس الحكم الشرعي وانما يدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او
طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوال ما وفي
ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسألتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية وقال الشيخ
حسين بن شهاب الدين العاملي في هداية الابرار بعد اختيار مذهب المرتضى رضي الله عنه
نعم هو حجة في صورتين امر بها الائمة عليهم السلام احدهما ان يعمل الشاك حديث في حكم شرعي
فيستصحب العمل به حتى يظهر ما هو ارجح منه وثانيهما ان يستصحب كل امر من الامور التي دل
الشرع على ثبوتها في وجود سببها الى ان تقوم دليل يقتضيه الشارع على رفع حكمه وكل هذا يرجع الى
قضايا جزئية تتعلق باحوال الاحكام المتعلقة بافعالنا ويتفرع على قواعد كلية قررها الائمة عليهم السلام
لنا فنعمل بها ولا نتعداها فمن ذلك حكمنا بكون رجل مالك امر من او زوج امرأة ومالك عبد
او عدلا او فاسقا وكون هذا الثوب طاهرا او نجسا فيستصحب ذلك الحكم حتى يعلم وجود
امر جعله الشارع سببا لرفعه من الامور المحسوسة المعلومة لا المتوهمة والمظنونة وذلك نحو
شهادة العدلين والاقرار بالبيع والطلاق والعتق او ظهور الفسق او التوبة واجاز الامام عليه السلام
الثوب وفي معنى كلامهم كلام المحدث البارع الشيخ يوسف البحراني في مقدمات الحدائق ثم
ان المحقق السبزواري ره قرر الدليل على حدة في الذخيرة فانه يحكى عنه في الذخيرة انه
قال بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء القليل الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعد ملاقاة

وجه اما اذا قلنا بان الشارع قد اعتبر الاستصحاب في الاحكام فلا يدل الخبر ويتبرهن عدم حضور من حقيقة بيان الاطلاق كتاب م

بالمضاف نجس

بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فتستصحب فيه الحكم المذكور
الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه
نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه يتفعل بذلك المضاف الممتزج به
ويرد عليه ان التحقيق ان الاستمرار الحكم مانع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل
على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فههنا مادة الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف
النجس الى زمان ملاقاة مع الماء الكثير حكما به وبعد الملاقاة فالحكم محله مختلف فيه فاثبات
الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت
الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي يتعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى
ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في بقائه على اقسام
الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه لكن وقع الشك في وجود الرافع والثاني
ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء داخلا
هو فرد له ام لا والثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك في كونه في اتصاف
بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض لتوقفه على اعتبار مفقود او عدم ذلك والرابع
وقع الشك في كون الشيء الفلاني بل هو رافع للحكم المذكور ام لا والجزء المذكور انما يدل
على المنع عن النقض بالشك وانما يعتبر ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة
دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه
رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك كونه رافعا او
باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في

نظير ذلك في الاستصحاب

كونه رافعاً للحكم بسبب لان الشيء انما يستند الى العلة الثانية الجزء الاخير منه فلا يكون
في تلك الصورة نقض الحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها
فالعموم في الجزاء ممنوع كما مر وفيه نظر ايضاً وينبغي ان يذكر امثلة الاقسام المذكورة ثم يبين
وجه النظر فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في وجود الرافع اعني الطلاق و
استمرار نجاسة البدن مع الشك في وجود الرافع اعني الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة
الى زمان الحدث مع الشك في كونه المذي حدثاً اذا وجد المذي من جهة نجاسة الاول له
واستمرار طهر البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غلبة ماء السيل المشكوك في
كونه ماء ومثال الثالث استمرار نجاسة البدن الى زمان التطهير بالماء الطاهر مع غلبة
بالاناء وسيجيء تحديد انه كرام لا وقد ذكر له امثال بكل شيء يجوز له الحال الذي فيه حلال
وحرام فهو حلال حتى يعرف انه حرام فان الحلال والحرام يتقيان معلومتان وافرادها الواقعية
ايضاً معلومة متميزة في بين الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من
المباحات الاصلية المجاورة من دون قيد يقال انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه
الخارجيين الذي اوجب مقدار المعرفة لا يعلم ان هذا الشيء من الموجود المجهول فرد من اي
الصنفين ويتصف بهما وفيه نظر لان الثالث انما هو الشك في الاتصاف بالواقعية ومثال
الرابع الشك في استحالة الكلب بالملح اذا وقع بالملحة مطهر واما وجه النظر فهو ان
قوله بل انما حصل النقض اليقين بوجود طهارة فيه ان المتبادر من الجزاء موضع الشك و
اليقين موردهما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلاً لم يرد على اليقين بالطهارة بل
هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لابد ان يلحظا بالنسبة الى الطهارة فرارا
من لا يفرق بين الصورتين ووجود المذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال
الطهارة التي كانت بقينية فقد توارد هما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله

فان الشك

فان الشك في تلك الصورة كان حاصلاً من قبل الى آخر فان ما كان حاصلاً من قبل هو الشك
في كون نوع هذا الشيء رافعاً لنوع هذا الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بتخصص الشك
الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات
مستلزم للشك في رفع هذا الحكم الخاص بخصوصها الخاص وبعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن
من قبل بصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر وما ذكر لظهور ان العلة التامة
والجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين كذا قرره الاستاد طيب الله
رمسه وفيه اولاً انه لا تحصل لقوله ان المتبادر من الجزاء موضوع الشك واليقين وموردهما
شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلاً لم يرد على اليقين بالطهارة اي في المدعى اذ لم يدع الخصم
ان اليقين بوجود المذي وارد على اليقين بالطهارة وثانياً ان للخصم ان يدعي ان المتبادر
من الرواية انه لا ينقض اليقين بالشك الاصلي دون الاعم منه ومن الشيء يشمل الشك بزوال
الطهارة الناشيء المستند الى الشك في ان نوع المذي يناقض نوع الطهارة التابع له الا ان المعتمد
ما اختاره الاكثر من التقرير وينبغي التنبيه على امور الاول ان الموضوع الذي ثبت له حكم قد
يتبدل حقيقة ويستحيل الى حقيقة اخرى كالكلب الواقع اذا صار ملحاً والعذرة اذا صارت رماداً
او تراباً والخمر اذا صار خلاً وقد يتبدل اسمه باسم آخر من غير ان يتبدل حقيقته ويستحيل
الى حقيقة اخرى كتبدل اسم النجس بالنجس جزاً واسم البول الشعير بسبب السحق طحاناً
اسم الى حل النجس بسبب الطبخ خزفاً او آجراً واسم الخشب فحماً والماء بخاراً والدهن دخاناً
الى غير ذلك وقد ينتقل الى موضوع آخر كانتقال دم الانسان الى بطن النمل والبرغوث
والعلق وانتقال الماء النجس الى بطن الحيوان واشباهها فهل يجري في الجميع الاستصحاب
فيحكم على الحقيقة الثانية بصاحب الاسم الثاني وما انتقل الى الموضوع الآخر بالحكم الاول
يقتضي الاستصحاب الا ان يدل الدليل على خلافه كما اذا تبدل حقيقة النجس الى حقيقة اخرى

في الملحة

فان الدليل دل على ان الاستحالة من المطهرات اذ لا يشترط في الاستصحاب بقاء حقيقة الموضوع
واسمه وعدم انتقاله الى موضوع اخر انتقالا يوجب تبدل الاسم ولو بالاضافة كما في الدم المنتقل
الى بطن البق فيتمسك في المذكورات باصالة الطهارة اذا وقع الشك في النجاسة وقد ذكر
كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر او يقين فيقال فيما تبدل الحقيقة يعلم جريان الاستصحاب كما
لا اشكال فيما لم تتبدل الحقيقة فيه وفيما عداه يجري الاستصحاب وقد يقع الاختلاف في الحكم بسبب
الاختلاف في ان الموضوع ما يتبدل حقيقته الى حقيقة اخرى او يتبدل اسمه من غير تبدل
الحقيقة او لم يتبدل الحقيقة او لم يتبدل شيء منهما وفي ان انتقاله الى موضوع اخر جزم انتقال
بدون تغير الاسم او هو معه ولا باس ان ننقل كلام القوم في المسئلة ثم نذكر ما هو المختار
التحقيق عندنا قال شيخنا البهائي ره في رسالته الاستصحابية على ما حكي عنه اعلم ايضا انه
اذا استحال موضوع الحكم لا يجري فيه الاستصحاب مثل ان صار الكلب ملحا او العذرة دودا او
الميتة ترابا او الدهن النجس دخانا ومثل ان احترق نجس فصار رمادا وكذا الانتقال مثل
ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبق وغيره ذلك من نظائر ما ذكرنا في الموضعين لان
النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح والدود والتراب وقس على ما ذكرنا هذا وفاصل
بعض المتاخرين في ذلك وليس بشيء ثم اعلم ان تغير الموضوع على اقسام منه ما يعلم جريان
الاستصحاب معه ومنه ما يظن بالجريان ومنه ما يشك في الجريان ومنه ما يظن العدم ومنه ما
يجزم بالعدم والشك في موضوع تعارض الاستصحاب مع استصحاب اخر بقاعدة او قاعدة اخرى
كذلك والظن من جهة مصادره ما هو اقوى منه او اضعف ولا بد للمجتهد من ملاحظة ذلك
انتهى وقال شيخنا الاستاد العلامة اعلى الله مقامه قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق
الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول
تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل القلة او الكثرة في الماء القليل المتنجس اذا

اتمم كرا او في سببه

اذا تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالاستحالة
الشبيهة بين فان الاجتناب من الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب
بسبب حصول الجهالة به في وقت الاستناد اما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا يجري الاستصحاب
وذلك مشكل اذ لم يدل على ان الاستحالة من المطهرات ودليل على ذلك بان النجس والحرام مثلا
انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب
في الملحة بالملح والعذرة بالدود او الرماد من هذا القبيل لاستحالة النطفة علقة وعظاما وانما
النجس والحرام ما كان الاول وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو
التسمية فاذا تبدل الحقيقة والماهية فالدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية وحقيقته
تقديرهم حكمين بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين
بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر خلا وان لوحظ فيه تبدل الحرام بالمحرم
ففي ذلك ايضا من تعريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان في المعيار هو تبدل الحقائق عرفا
لا مجرد تغير الاسماء وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان
علة الحرمة والنجاسة في امثالهما ان النجاسة عينا والحرمة عينا هو ذاتهما فيتبع ثبوت الحكم
بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع عليه السلام الكلب نجس
او حرام ما دام كلبا او العذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحال ماهيته ينتفي الحكم وقد الحق
بعض الفقهاء المتنجس بالنجس الدولوية وفيه نظر فان الظاهر ان نجاسة الخشب
لا في نجاسة لانه جسم لا في نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقائق المختلفة عرفا
كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة برأسها سواء كانت موافقة في الحكم او
مخالفة واما سحق ماهيته كالطحن الحنطة او مزجها كالخبز المطبوخ والجبن والخبز وذلك
فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقته ايضا فما ثبت تبدل حقيقته عرفا ينتفي

كالخشب النجس

فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وبين ما يقتضي
حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وحليتها تعارض استصحاب
النجاسة وتبيين ان الاستصحاب من حيث هو لا تعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول
الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع ودلالة الاخبار انما يعتبر واضحة ان حكم البقاء انما كان ثابتا
لشيء اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يبق بحالها
حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما لم يحصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب
فيه وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر
الادلة الى الاصل وما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن النمل
والبرغوث والعلق وهنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول موضع هذه
الحيوانات الدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الخارج النفس على هذا الدم
مع عدم تصور دم لاعقب هذه الاما في بطنها من جهة النص يوجب الحكم بالطهارة في الحقيقة
يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لاعدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك
توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير
الموضوع قاطعا للاستصحاب انتهى وذكر بعض الفضلاء المعاصرين لا اشكال ولا شبهة
في انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع العرفي الذي تعلق به الحكم الشرعي الذي شك
في بقائه فلو لم يبق لم يجر فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء الحاصل من انجماد الكلب باعتبار
الاستصحاب وذلك لان القدر المسمى من النصوص والفتاوى الدالة على حجية الاستصحاب
هو صورة بقاء الموضوع كما لا يخفى فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل
بغير العلم ثم ولانه اذا تغير الموضوع اندرج تحت موضوع حكم اخر مضاد للاول فلا يكون
فيه الشك بالاستصحاب انتهى اذا تفطنا ما وصل الينا من كلام القوم نقول ان

عمدة ما استدل به على حجية الاستصحاب امران الاول انه اذا ثبت حكم لموضوع حصل الظن
ببقائه واستمراره فيجب العمل به اذ بعد انسداد باب العلم يتعين الاخذ بالراجح وطرح المرجوح م

وعلى هذا على تقدير تمامه وانطباقه على المدعى لا بد من النظر الى ان الحكم اذا ثبت لموضوع
حصل الظن ببقائه ولو تبدل حقيقته واستحال الى حقيقة اخرى مما لا يحل انما يحصل الظن بما
لبقاء ما لم يتبدل الحقيقة عرفا ولو تبدل الاسم او انتقل الى مكان اخر او بل انما يحصل ما لم
تبدل الحقيقة ولم ينتقل الى مكان اخر بحيث يتبدل الاسم ولو بالاضافة لما في الدم المنتقل
الى بطن البق ولو تبدل الاسم والتحقيق انه لا بد ان يلاحظ ان الحكم الثابت للموضوع الذي
تبدل اسمه وحقيقته او تبدل اسمه خاصة بسبب الانتقال او بغير سبب الانتقال
ان المقتضي للحكم هو الحقيقة او المسمى فان ظهر انه هو الحقيقة ولو ظنا او المسمى فيتبع الحقيقة
في الاول ولا يختلف الحكم الا باختلاف المسمى في الثاني ولا يختلف الا بتبدل الاسم
وح ولو حصل الشك في التبدل فيتمسك بالاستصحاب او قيل بان المظنون عدم تبدله لانه
اذا ثبت شيء فالمظنون بقائه وما قيل من انه اذا شك في بقاء الموضوع فينبغي ان لا يتمسك
بالاستصحاب لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط مبني على ان شرط الاستصحاب
بقاء الموضوع وهو ضعيف وسيظهر وجهه وستعرف ما فيه ان شاء الله ولو لم يظهر ذلك فلا بد من
ان الغالب في الاحكام الثابتة للموضوعات ثبوتها لها ولو تبدل حقايقها او اسمائها
اذ الغالب دوامها ما لم يتبدل حقايقها او اسمائها فان حصل العلم او الظن باحدهما
فيتبع والا فلا يمكن الجواب الا بالاستصحاب ثم وتفصيل المقام ان الاحكام عقلية ولغوية
وعرفية وشرعية اما العقلية فيتبع الحقايق ويختلف باختلافها ولا يلاحظ فيها الى المسمى
ولا يختلف باختلافها ولا يلاحظ فيها الى المسمى الا مع تبدل الاسم ولا يكون مع اختلاف
الحقيقة ولو بسبب امر عرضي كاختلاف حال من احوالها او وصف من اوصافها فان حكم

المرجوح م

وجهه انه يمكن ان يكون ما لا يجوز الاستصحاب في الموضوعات الغالب في الموضوعات فيجوز
الاستصحاب في الشرعيات كما لا يخفى وان
الغالب في الموضوعات الاستصحاب
الا ان عدم الاستصحاب في هذا الغالب
ثابت بصريح الاخبار فتامل

الناطق بعزم الفاعل واما الاحكام اللغوية فتتبع المسميات لا تابعة للوضع وكذلك الاحكام
العرفية ولو وقع الشك فيما في تبدل الحقيقة والمسمى فيكون القول باصالة البقاء وعدم
التبدل فان قلت اذا امر الامر عبده بان ياتي له بخشب فلو اتى له بما اثبت له الخشبية
بالاستصحاب لا يحصل له البراءة اليقينية واستصحاب الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية
وهي انما تحصل بالاتيان بما يعلم انه خشب قلت بناء ذلك الامر على عدم حجية الاستصحاب
مطلقا او في مقام الامتثال والتحقيق خلافه وعلى الاشكال نمنع ان الاشتغال اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية والقول بانه يكتفي في البراءة بالظن مطلقا او فيما يوجب تحصيل البراءة اليقينية
العسر والحرج او فيما انسد باب العلم وقد يفرق بين ما اذا كان الامر الله سبحانه وتعالى او من
كان امره سبحانه وتعالى مثل الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وبين ما اذا كان غيره تعالى فيكتفى
في اوامره بالظن مطلقا لقوله تعالى يريد بكم اليسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة او
فيما يوجب تحصيل البراءة اليقينية العسر والحرج لقوله تعالى ولا يريد بكم العسر وليس في
الدين من حرج ترجيحا للاعلى في الاهم لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين
آخر من وجوه ولا يكتفى به في اوامر غيره مثل الاب او المولى والسلطان لان العقل يحكم
بوجوب تحصيل البراءة اليقينية اذا كان الاشتغال يقينيا وعدم الاكتفاء بالظن لان الشارع
لا يأمر بعمل على الخطا ولذا في عامة السيد في صورة الخطا لا يدون الدعاء ثم واما الاحكام
الشرعية فانها تتبع المسميات فتختلف باختلاف الاسم وتبدله مطلقا فان تبدل الاسم
في لغة واحدة لا يكون الا عن تبدل ما في الحقيقة ولو كان بتبدل وصف من اوصافها
حال من احوالها كما في تبدل اسم الحنطة اذا صارت طحينا والطحين اذا صار عجينا والعجين اذا
صار خبزا وكذلك التبدلات الواقعة في الطين بالقرو والنسج والصبغ والخياطة وهو يوجب
اختلاف كثير من الاحكام لاختلاف الاغراض باختلاف الحقائق وكذلك الخواص الاخرى

اذا اذا اشترى احد من احد منه لا يأخذ منه الطحين ولا العجين ولا الخبز وكذلك فيما اذا اشترى منه
الغزل لا يجوز للبائع ولا يحل له ان يعطيه الغزل او غيره مما يعمل من القطن الا في الطهارة
والنجاسة والحل والحرمة فان الظاهر انها اذا تعلقت باسم فلا تختلفان باختلاف الاسم وتبدله
من غير تبدل الحقيقة عرفا غالبا ولذلك لم يعد الفقهاء رحمهم الله من المطهرات تبدل الاسم
بل انما عدوا منها الاستحالة واضاف بعضهم اليها الانتقال وانما قيدنا بالغالب لان الدم اذا
تبدل اسمه واطلق عليه اسم المسك كان طاهرا حلالا وان لم تتبدل الحقيقة عرفا فتم فا
لقاعدة انه تبدل الحكم بتبدل الاسم ولا يجوز العدول عن القاعدة الا بالدليل الخارج
كما اذا علم ان المناط ليس مدلول الاسم والحقيقة الخاصة بل انما يكون الحقيقة المشتركة كما في
الطهارة والنجاسة والحل والحرمة فان قلت ان بناء تلك القاعدة على حجية مفهوم
اللقب والتحقيق خلافها فان الحكم بنجاسة الكلب على ذلك التحقيق لا ينافي الحكم
بنجاسته اذا وقع في المملحة وصار ملحا واذا لم ينافه وكان مقتضى الاستصحاب النجاسة
يحكم بها للاصل السالم عن المعارض فان قلت يعارضه الدليل الدال على طهارة الملح
قلت ليس عليها دليل خاص والدليل عليها انما هو العمومات وهي لا يعارض الاستصحاب
ولذا يحكم بالاستصحاب بنجاسة الماء ولا يعمل بقوله عم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر
نعم لو كان مفهوم اللقب حجة لا يكون الحكم بالنجاسة ممكنا لان الاستصحاب لا يعارض الدليل
الخاص فان قلت من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع العرفي الذي يتعلق به الحكم الشرعي
الذي يشك في بقائه قلت انه نعم فان مدار الاستصحاب انما هو على الظن ببقاء الحكم فا
قلت اذا تغير الاسم لا يبقى الظن بالبقاء قلت انه نعم قلت اذا لم يبق القاعدة على حجية
مفهوم اللقب بل على ان اختلاف الاسم في اللغة الواحدة يوجب اختلاف جعل من
الاحكام او كلما باختلاف الاغراض فلا حكم في الحقيقة المتبدل اسمها بحسب اللغة

بخلاف الحكم الذي ثبت لها قبل تبدل اسمها بناء على ان مقتضى مفهوم اللقب ان حكم
السكوت عنه على خلاف المنطوق والحقيقة المتبدل اسمها اخذ فيه فيكون حكمها حكمه
بل نقول ان المتكلم ساكت عن حكمه كما هو المذهب الحق ولما كان الغالب تبدل الاحكام بتبدل
الصفات لاختلاف الاغراض لا يحصل الظن ببقاء الحكم اذا تبدل الاسم فتم فان قلت على ذلك
التقرير يقع المعارضة بين القاعدة والاستصحاب فلا بد من الترجيح قلت لا تعارض
القاعدة سواء كانت نقلية او عقلية كما فيما نحن فيه وحاصل ما قررنا ان تبدل الاسم لا يمنع
من اجراء الاستصحاب كما يظهر من حديث شرط الاستصحاب بقاء الموضوع العرف بل انه اذا تبدل
الاسم يحصل في مقابلة المعارض الاخرى فيقدم عليه فتم الثاني ما في الاخبار عن الائمة
الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين انا الليل واطراف النهار لا تنقض اليقين ابدا
بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر والتحقيق انه في صورة الشك يمكن الاستدلال به على
بقاء الحكم على القول بان اللام في اليقين والشك لام الجنس كما هو التحقيق فان الشك
شامل للشك الواقع بسبب تبدل الاسم الا ان التخصيص لازم بسبب القاعدة
المقررة تنبيه لا بد للفقيه من التامل التام في تعيين الموضوع تمام دينه لا يصح له
التمسك بالاستصحاب وهو واضح فائدة عندي انه لا يجوز التمسك بالاستصحاب اذا اشتبه
الموضوع بموضوع اخر كما اذا اشتبه الاناء النجس بالطاهر خذ فالجماعة حيث استدلوا
على نجاسة الاناءين المشتبهين بالاستصحاب اما اذا قلنا بالاستصحاب لان الى اجب الاخذ
بالراجح وطرح المرجوح فلانه في صورة الاشتباه ليس براجح ولا مرجوح واما اذا قلنا به للرواية
لان مفادها انه اذا حصل اليقين بحكم شيء فلا يجوز نقض ذلك اليقين بحصول الشك
في ذاته او بحصول الشك في استمراره كما اذا شك في استمرار الحياة لاحتمال النوم
وفي الاناءين المشتبهين لم يحصل الشك بزوال الحكم اعني النجاسة بل اليقين بالنجاسة

على حاله الا انه وقع الشك في ان الاناء النجس هذا ام ذاك ولو قلنا بالاستصحاب النجاسة
فيهما امكن التمسك بالاستصحاب الطهارة فان المفروض ان احد الاناءين نجس والاخر طاهر
لو لم يكن الاستصحاب الطهارة ترجيح لم يكن ترجيحية فتم الثاني قيل هل يجوز الاعتماد على جريان
الاستصحاب في المسائل اللغوية فيحكم بعدم نقل اللفظ عن معناه الاصلي وبعدم تقدم الوضع
وبعدم وجود القرينة لان كل ذلك سبق بالعدم الازلي فالاصل بقائه في مقام الشك او لا
بل يشترط حصول الظن بالمذكورات بالغلبة ونحوها فيه اشكال من هو من الاخبار المتقدمة
ومن الاصل والعمومات السابقة من العمل بغير علم وان مبنى اللغة على ما تعارف بين اهل اللسان
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والعلم القطعي بذلك ولعدم ثبوت
حكم شرعي مبتدا في باب اللغات غالبا ومن الظاهر ان اهل اللسان لا يعتمدون على جريان
الاستصحاب في المسائل اللغوية بل المناط عندهم فيها اما العلم او الظن واما التعبد المحض
الذي هو الاستصحاب فلا واما الاطلاق في الاخبار المتقدمة فنوزع بما ذكر مع امكان منع
الفرق اما لمحل البحث انتهى يظهر من اخر كلامه ان المراد بالاستصحاب في اول كلامه هو عدم
نقض اليقين السابق الا بيقين اخر لا التمسك باليقين السابق ما دام الظن بالبقاء باقيا
ينفي التقييد وعدم الاطلاق فتم ويزيد عدم جواز الاعتماد على جريان الاستصحاب اثباتا
ما قررناه من ان الاستدلال بالاخبار على حجية الاستصحاب مطلقا يستلزم الدور الا
ان جواز الاعتماد عليه في المسائل اللغوية شهرة عند القائلين بالحجية ظاهرا فلا يمكن
البيهماني المحي لطريق الاجتهاد بعد انتشار طريق الاخبار بين وشهرته في البلاد
اعلى الله مقامه في الرسالة الاستصحابية كما حكي عنها وهو على قسمين الاول استصحاب
متعلق بالحكم الشرعي اي الامر الخارجة عنه التي لها مدخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ
عن معنى ومثل عدم التزكية في العدالة ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس

ابتداء

الذي وجد يابسا ومثل بناء المعنى اللغوي على حاله في الوجود يثبت الثاني استصحاب نفس الحكم
الشرعي وهو على ضربين الاول ان يثبت بحكم شرعي لموضوع معلوم مثل ان الماء الذي
المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا فيقال قبل وقوعه كان متطهرا يقينا والطهارة مستصحبة فالذي
لبس بناقض شرعا ومثل وجدان الماء حين الصدق للتيمم الفاقد له فحكم بعدمه ناقضية للتيمم
شرعا والثاني عكس الضرب الاول وهو ان يثبت الحكم الشرعي لموضوع معين معلوم جزما
لكن لا ندري هل تحقق تلك الموضوع ام لا مثل ندري ان البول ناقض البتة لكن
نشك انه بعد الوضوء هل حدث البول ام لا فيقال الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق
البول فهو متطهر الان اذا عرفت هذا فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول
بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكر مطلقا ومنهم من فصل فانكر حجية القسم
الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول والاخباريون ايضا صرحوا بحجية الاستصحاب في
الموضوع الشرعي على ما ذكره الشيخ لكن فهم يقولون بحجية القسم الاول والضرب الثاني و
الفاضل وصاحب الذخيرة صرحا بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للاخباريين انتهى
ولعل الظاهر ان الخلاف فيه انما نشأ من بعض المتأخرين مثل صاحب شارق الانوار
ره فتأمل ولعله لا يكتفي بالظن الحاصل من الغلبة ولعل ما ايضا كما هو مقتضى الادلة الدالة
على عدم جواز العمل بغير العلم والقول بالاكتفاء بالظن الحاصل بالغلبة يستدعي تتبع
الموارد الجزئية وهو ينافي تأصيل الاصل كما قررناه فيما تقدم وخلاف سيرة الفقهاء في كتبهم
الاستدلالية كما قررنا ايضا فيما تقدم والمعتمد هو القول المشهور الا انه اذا حصل الظن على
خلاف ما يقتضيه الاستصحاب بالغلبة او غيرها يشكل التمسك بالاستصحاب ح ثم الشك
قيل هل يشترط في الاستصحاب كون اليقين بما ثبت في الزمن الاول من حكم او غيره ثابتا
في الزمن الثاني الذي حصل فيه الشك في بقائه يعني ان يكون في حالة الشك في البقاء

وقد يحصل بالظن وفيه بعض الجواز

جازما بثبوت ذلك الشك في بقائه في الزمن الاول كما فيما اذا شك في بقاء الطهارة بعد القطع
بتحققها وعلمه في حالة الشك بكونه متطهرا فيما سبق او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد اليقين
بثبوت حكم او غيره وان حصل له الشك في صحة اليقين السابق فلو تيقن في الصبح مثلا
بكونه متطهرا ثم بعد مضي مدة حصل له الشك فيما تيقن به وفي صحة علمه السابق فيه اشكال
من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومن دعوى
عدم انفراد اطلاق النصوص والفتاوى الى الصورة الاخيرة لعدم تبادرها منه فاذن
الاحتمال الاول في غاية القوة انتهى وهو جيد الرابع قيل هل يشترط في العمل بالاستصحاب
الفحص عن الدليل الدال على رفع ما ثبت اولا او عدم التمكن منه فلو تمكن منه ولم يأت به
لم يجز له الاعتماد عليه بمجرد الشك في البقاء فمن تيقن الحدث وشك في الطهارة لم يجز
له البناء على الحدث الا بعد الفحص عن تحقق الطهارة منه او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد
الشك الذي يقتضيه اطلاق النصوص ////// هو الاحتمال الثاني وهو خال عن المعارض
بالنسبة الى الاستصحاب في الموضوعات العرفية فلا ينبغي العدول عنه فلا يشترط في
الاستصحاب في الموضوعات العرفية الفحص عن المعارض والظاهر انه متفق عليه بين اصحابنا
القائلين بحجية الاستصحاب فيها واما الاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية
فقد يجوز العمل الا بعد الفحص عن المعارض لظهور الاتفاق عليه المؤيد بالعمومات المانعة
عن العمل بغير العلم ويجري ما دل على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة
وغيرها وسائر الادلة الظنية المعتبرة شرعا الا بعد الفحص عن المعارض انتهى اقول فيه
تفصيل وهو ان التمسك بالاستصحاب اما من جهة افادة الظن وحجيته بعد تعذر تحصيل
العلم او نفسه فلا بد من الفحص ما لم يحصل العلم او الظن بتعذر تحصيل العلم او تعسره
من غير فرق بين الموضوعات العرفية والاحكام الشرعية والمسائل اللغوية وان كان من جهة

الاخبار وصار الاخبار انه لا ينتقض اليقين ابدا بالشك وهو لا ينافي وجوب التحقيق عن الدليل
فهو لا يجب تقييدا بالنص كما يظهر من كلامه ايده الله تعالى فان التقييد انما يلزم اذا
قلنا بنقض مجرد اليقين الشك والقول بالتحقيق عن الدليل لا يستلزم ذلك ثم ينبغي ان يعلم
ان التمسك بالاستصحاب لو كان من باب الوصف دون التقييد لم يعارضه الدليل التعبدي الا
اذا كان الدليل على حجيته قطعيا وذلك لان بناء حجيته وصف الظن على اساس الباب العلم و
عدم ما اقيم على حجيته بعد دليل قطعي وفيه ترجيح المرجوح وح لو طرح الظن و تمسك بما
اقيم على حجيته بعد دليل ظني يلزم ترجيح المرجوح على الراجح فان قلت كيف يلزم ذلك
قد اقيم على حجيته دليل ظني قلت قد مر ذكر سابقا ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي وان
الجانب المخالف للظن الشخصي وهم وان اقيم عليه دليل اقيم على حجيته دليل ظني وان الظن
الذي اقيم على حجيته دليل قطعي انما هو الظن الشخصي وهو بديهي ما مر سابقا من ترجيح ان
حجيته من باب التعبد فان قلت ان الدليل الذي اقيم على حجيته بعد الظني ايضا قطعيا فانا
دفع الظن على خلاف مقتضى الاستصحاب ينبغي تقديم ذلك الظن عليه قلت لا خلاف في حجية
الاستصحاب في الجملة حتى من الاخباريين المنكرين لحجية الظن فالتحقيق ان الاستصحاب حجة
تعبدا في القضايا الجزئية كما اختاره الاخباريون واما في الاحكام الشرعية فلا يبعد جواز
التمسك به ما لم يكن الظن على خلاف ما هو مقتضاه ثم ان الدليل على وجوب التحقيق عن الدليل
هنا وان لم نقل به في الاطلاقات والعمومات الواردة في الكتاب والسنة هو الشهرة العظيمة
ولم ينعقد الاجماع ثم لما اشتبه الامر في شهر رمضان في دخول الليل او خروج الليل فلا
يجوز الحكم بالتحاق الامتحان الزمان وهو لا يجوز التمسك به لانه يقتضي شيئا فشيئا فليس
له بقاء قطعا ثم يمكن التمسك باصالة عدم دخول ما كان فيه ثم انتهى وهي قد مر ذكرها
اليه سابقا في طي البحث وكنت اظن انه من مفردات الجدد على الاطلاق على الموافق

خامسة ذكر بعض المتأخرين

حجيته

خامسة ذكر بعض المتأخرين العمل بالاستصحاب شرطا بعد ان كان المتقدمون ساكتين عنه
منها ان لا يكون هناك الدليل شرعا خر يجب اتفاقا الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني
والا فيجب العمل بذلك الدليل اجماعا وندا ورد عليه الاستاد العلامة في القوانين الحكمة
انه اراد من الدليل ما يثبت رجحانه على معارضه فله اختصاص هذا الشرط بالاستصحاب بل كل
دليل عارضه دليل اقوى منه يرجح عليه لا محالة فيبقى العمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر
ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع المسلم في اصل
البراءة واصل العدم نعم في الاستصحاب يخرج الاخرى ان جمهور المتأخرين قالوا ان مال المفقود
في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق ما ورد من الاخبار المعتبرة
بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى
الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل القطعي
من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث
من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي
تقديمه على الدليل من حيث الاعتقاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان
اخذنا كون الحكم مظنة البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض
شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم نأخذ الظن في ماهيته فنقول ان
جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن
بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس معناه
ظن بالبقاء ولكن يرد عليه ايضا الاختصاص لا بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا
وجه عدم جواز نقض اليقين لا بيقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم
فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين وهو ينقض بمدلول تلك الاخبار و

كك ان كان لنا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين
السابق وهذا اليقين يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين لعدم ما يوجب بطلانه من يقين
على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما
ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاجتهادي على الوجه الاول وعدم جواز
نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف
الاستصحاب اما من جهة كونه انما يحكم بالحكم الاجماع لا حكم مستقل واما من جهة انه عام لشموله
من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم ما دل على نقيضه بالخصوص
وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل الناقض للحكم بالخصوص من جهة
المرجحات الخارجية كما اشرنا اليه مما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر انتهى كلام
طاب ثراه وذلك بعض الاجلاء من المتكلمين الفضلاء المعاصرين ايده الله تعالى بعد نقل كلامه
من قال بالشرط المذكور وهذا الشرط في الجملة حسن ولكن في اطلاق كلامه نظر والتحقيق ان
يقال ان الدليل المعارض للاستصحاب ان كان مفيدا للقطع فلا اشكال في لزوم العمل به وتقديمه
على الاستصحاب وان كان مفيدا للظن فان قلنا بان الاستصحاب انما يكون حجة باعتبار افادته الظن
كما هو ظاهر معظم القائلين بحجية الاستصحاب فينبغي الاخذ بما هو اقوى الظنين المتعارضين
كما هو في كل دليل ظني يعارضه مثله فقد يكون ذلك الاستصحاب وقد يكون غيره فلا وجه للحكم
بترجيح الدليل المعارض على الاستصحاب مطلقا الا ان يقال ان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف
من جميع الظنون ولذا لم يخصص احد انه ولا انه رواية ولم يدفع به ظاهر بل يمنعها وفيه نظر
وان قلنا بان حجيته من باب التعبد والسببية لا كباب الاجتهاد والظن فينبغي ح ترجيح المعارض
له عليه لوجوه احدها ظهور اتفاق الاصحاب على ان الادلة الاجتهادية مقدمة على الادلة التعبدية
وثانيها ان المفيد للظن اقرب الى الواقع وابعد من الخطاء لذا ينزل منزلة العلم فيكون اولى

بالترجيح

بالترجيح فتامل وثالثها قوي ما دل على لزوم ترجيح اقوى الظنين عند تعارضهما انتهى ورابعها انه لو
لم يرجح المفيد للظن فلا يخلو اما ان يرجح الاستصحاب او يتوقف في الترجيح وعلى اي تقدير
يلزم سقوط العمل بالادلة الظنية في جميع المسائل الشرعية ولزوم العمل بالاستصحاب فيها لوقوع التعارض
بين الامرين وذلك مستلزم لامرين احدهما ابطال الادلة الظنية وثانيهما سقوط الفقه
ربع الدين رأسا كما لا يخفى وبطلان الامرين في غاية الوضوح انتهى اقول تحقيق المقام يستدعي
بسطا في الكلام وهو ان القائلين بحجية الاستصحاب بين المستدلين عليها بانه يفيد الظن با
لحكم وهو حجة بالدليل الذي اقيم على حجيته في اشالة وفاتنا وبين المستدلين عليها بانه دليل
فان كان من قال باشتراطه الشرط المذكور فيه ان المراد بالدليل الشرعي الذي يكون الاستصحاب
مشروطا بعدمه اما ما يفيد الظن بخلاف مقتضى الاستصحاب فيه ان مقتضى ذلك الاشتراط
ان الاستصحاب انما يكون حجة اذا افاد الظن بالحكم وبعد الاستدلال على حجيته بافادته
الظن لا وقع لذلك الاشتراط فتامل او من قبيل الاسباب الشرعية مثل ظاهر الكتاب وخبر
الواحد واشباههما من جهة افاده الظن لا تعبدا كما هو مقتضى مذهبه في الاستصحاب فتوجه
عليه انه اذا كان على خلاف مقتضى الاستصحاب ظاهر الكتاب او الخبر يفيد الاستصحاب
الظن او ظاهر الكتاب مثلا او لا يفيد شيء منهما الظن ولا سبيل الى افاده كل منهما الظن فان
افاد الاستصحاب الظن فلا يعارضه الكتاب وان افاد الكتاب الظن هو الحجة ولا يعارضه
الاستصحاب ولكن يتوجه عليه انه في صورة التعارض لا يمكن تاسيس اصل واثبات قاعدة فانه
فيختلف حصول الظن باختلاف الخصوصيات الجزئية فلا بد من تتبع الخصوصيات الجزئية
وهو خلاف سيرة الفقهاء وغريب للفقه بالمرة واما ان يقول بحجيته تعبدا فيتوجه عليه
ان ما يدل على حجيته المذكورة تعبدا اما ان يدعى انه قطعي او يقول بظنيته فان يدعى
قطعيته فيتوجه عليه المنع الظاهر وان يقول بظنيته فيتوجه عليه ان الشرعي الذي

نعم اذا قلت بالشرط اما ان نقول بحجية ظن او الكتاب بغير ظن او احد اشباههما

اثم على حجية الدليل الظني لا يقاوم الاستصحاب وان كان صاحب المذهب الثاني فيه ان
المراد باليقين في قوله عم لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر اما اليقين
المتعلق باحكام الموضوعات الجزئية الذي واقعه امور حسية كما هو مذهب الاخباريين او
اليقين المتعلق باحكام الموضوعات مطلقا سواء كانت جزئية او كلية كما في موضوعات الاحكام الشرعية
فان كان المراد به هو الاول فاما ان يحمل على ما يعم ما يحصل باخبار العدلين فيما كان مجتزا
الواحد كك واخبار ذي اليد والشخص المؤتمن من الاسباب الشرعية او لا يحمل عليه بل كما يحمل
على معناه الحقيقي فعلى التقدير الاول ينبغي حمل اليقين في ولكن تنقضه بيقين اخر
على المعنى العام وعلى هذا فلا بد من نقض اليقين الحقيقي باخبار العدلين فيما كان مجتزا
واخبار العدل الواحد واخبار ذي اليد والمؤتمن والظاهر انه لا خلاف فيه الا ان يمنع
البينة كما اتفق في اخبار القضاء بالطهارة بل والعدل الواحد فيها وح لا وجه لاشتراط عدم
دليل اخر فانه لو كان دليل اخر فهو ينقض اليقين بمنطوق الرواية وعلى التقدير الثاني
يلزم عدم نقض اليقين على ذلك الشرط بشهادة العدلين وجزء العدل الثقة وجزء ذي اليد
وهو كما ترى ثم وان كان المراد الثاني فاما ان يحمل اليقين الاول على معناه الحقيقي فينبغي
حمل اليقين الثاني عليه ايضا فيلزم عدم نقض اليقين بالبراءة بظاهر الكتاب والسنة المتواترة
وغيرها وعدم الاعتداد بشهادة العدلين وجزء العدل الثقة وهو كما ترى واما ان يحمل على ما
يعم المعنى الحقيقي وما ثبت بينته بالدليل القطعي او الظني ان قلنا بحجيته فينبغي ان
يحمل اليقين الثاني على ذلك المعنى ايضا وعلى ذلك ايضا لا وجه لاشتراط عدم دليل اخر لما
قررنا من انه لو كان دليل اخر فهو ينقض اليقين بمنطوق الرواية ثم يتوجه على الصلح المحكي بعد
كلام الاستاد اعلى اعلى مقامه في ترجيح المعارض على الاستصحاب اذا كان حجة من باب التعبد ان
المعارض لا ينحصر في الادلة الاجتهادية فلا يحسن اطلاق القول بترجيح المعارض عليه

مع ان الغالب في المعارض

مع ان الغالب في المعارض انما هو الادلة التعبدية ثم ومع اتفاق الاصحاب على ان الادلة الاجتهادية
مقدمة على الادلة التعبدية كيف يكون ذلك والمشهور كما قيل ان الشهرة جابرة لجبر الصحيح وان ما
يدل على لزوم ترجيح اقوى الظنين عند تعارضهما ان ذلك انما يتصور فيما كان حجية المتعارضين
من باب التعبد والسببية دون الوصف فلا دلالة في ترجيح احد ذينك المتعارضين على الاخر
على ترجيح دليل الاجتهادي على التعبدي ثم كيف ما ان لا يعارضه استصحاب اخر ولعله يظهر ما
فيه مما قررنا في الشرط الاول ثالثا الاستاد العلامة دفع احد مقامه ان تعارض الاستصحابين قد يكون
في موضوع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب
عدم التزكية يقتضي كونه ميتة المستلزم لنجاسته وقد تقرر بيان الموت حتف الانف والموت
بالتزكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي الحكم
لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان
الموت يقتضي مقارنته للتزكية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا تساقطا
والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي ولا يبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذلك اذا
حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي ولا يبقى في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا يحسن بالنسبة
مع الطهارة ولكن لا يجوز الصلاة معه ايضا وما يرجع الطهارة الاصل استصحاب الطهارة المذكورة في غير ذلك
وما يعلم عدم جواز الصلاة معه استصحاب شغل الذمة بالصلاة والشك في تحقق الساتر
الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نزل عليه الثوب المغسول من المني
ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة
ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلاة فيه لانه يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسته شرعا لاستصحاب
حكم النجس لا في ح الرطوبة ما يقبل النجاسة فيجب لانا نقول المحل ايضا بعد الشك ثابت حكمه
بطهارته شرعا لاستصحاب وان كلية الكبرى ممنوعة ومن هذا الباب ايضا الصعيد الواقع

حكم الاخوين

في الماء القليل بعد موته بما يكن موته به كما شبه استناد الموت الى الماء والى الجرح فيعارض استصحاب
طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمزكي الشرعي المستلزم لنجاسته
الى ان قال واما الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثيرا فقد يحكم بجريه الجماع
لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرب على نفسها بالجرم عليها والكل الزوج وهو زنا انتهى
وقيل واذا تعارض الاستصحابان ففيه احتمالات الاول التوقف مطلقا الثاني ترجيح استصحاب الموضوع
على استصحاب الحكم مطلقا فيلزم منه ان لو وقع الصيد في الماء القليل الذي نجس بالملاقاة بنجاسته
وحصل الشك في دخاله روحه بوقوعه في الماء الحكم بنجاسة الماء والصيد وان تعارض فيه
الاستصحابان وهو استصحاب طهارة الماء لاحتمال دخاله الروح قبل الوقوع في الماء واستصحاب
بقاء الحيوة الى وقوعه في الماء وذلك لان استصحاب بقاء الروح واستصحاب الموضوع واستصحاب
طهارة الماء من استصحاب الحكم ومنه قلنا ان استصحاب الموضوع مقدم وذلك لان الاستصحاب
يجري مورد الشك بصورة اليقين ولا شك ان في صورة العلم ببقاء ما حكم ببقائه باستصحاب
يلزم الحكم بما ذكر فكذلك في صورة الشك في الجملة ان الاستصحاب بدل على العلم فكما يحكم في
صورة العلم يلزم الحكم به في صورة الشك والا لم يكن الاستصحاب بدلا عن العلم فالمراد باستصحاب
الموضوع استصحاب ما يلزم تقدمه على حادثه في صورة العلم بالبقاء وفيه نظر فان الاستصحاب
ليس حجة باعتبار افادته الظن حتى يلزم ما ذكر بل باعتبار العموم المانعة من تحقق اليقين
بالشك وعليه لا يصح ما ذكر كما لا يخفى والثالث العمل بالاستصحابين حيث يمكن العمل بهما
والاقتصار على استصحاب الموضوع فيلزم في مسئلة الصيد عدم استصحاب بقاء الروح الى الوقوع في الماء
ويلزم في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث الحكم ببقاء الطهارة وان عارضه اصالة
بقاء اشتغال الذمة بالصلاة لامتناع العمل بهما معا ولو في الجملة وهذا الاحتمال في غاية القوة لما
على الاستصحاب يعني في صورة التمكن منه انهما دليلان شرعيان يمكن العمل بهما كثيرا من الاخبار الواردة

في بيان حجية الاستصحاب

في بيان حجية الاستصحاب فانه فهم منه استصحاب الموضوع كما لا يخفى ومع هذا فلو لزم التوقف هنا
لزم سقوط حجية الاستصحاب غالبا وهو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وقد وقع في كلامه نظر من
وجوه فمنها اولا قد اختلفوا في الماء القليل الذي وقع فيه صيد قد اشتبه استناد موته الى الموت
بالجرح على اقوال احدها العمل بالاصلين وهو الذي قواه العلامة تبعا في التحرير وتبعه جماعة
مما تاخر عنه كالمحقق الثاني وصاحب المعالم وجماعة من تاخر عنهما والثاني المنع من استعمال الماء وهو
الذي قواه العلامة في القواعد بل وفي اكثر كتبه كما قبله وولده فخر المحققين والشهيد ان رحمهم الله
والثالث التوقف وهو الحكي عن المحقق والاول ان الاستصحابين المتعارضين دليلان شرعيان
يمكن العمل بهما في غير موضع التنافي فيجب العمل بهما فيه والثاني ان تحريم الصيد ثابت بالاجماع
ويدل من الاخبار منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل رمى صيدا وهو على جبل
او حائط فتحرك فيه السهم فيموت فقال كل منه وان وقع في الماء من ربيئة فمات فلا تاكل منه و
الحكم بتحريم الحكم يدل على عدم تحقق الذكاة وذلك يقتضي الحكم بموته حيث اندرج النجاسة لا يرد
ما اجاب عنه الاول بان الاحكام من تحريم الصيد بنجاسته ولكن يمنع ان الماء في النجس نجس مطلقا
ويرد عليهم انه كما يجب عليهم ان يلتزموا التفصيل في النجس والقول بان بعض النجس الذي دل الدليل
الشرعي على نجاسته بحيث ينجس ما يقع فيه الطهارة وبعضه بحيث لا ينجس ما يقع الى الطهارة فظاهر
الجماعة القول في نجاسة ما في النجس الاطلاق وعدم التقييد والمشهور ايضا نجاسة الماء في
النجس مطلقا وكذلك ظاهر بعض الادلة التي يدل على نجاسة ما في النجس كذلك يجب عليهم ان يلتزموا
ذلك التفصيل في الطاهر ايضا بان بعض الطاهر من المياه يزيل الخبث ويرفع الحدث وبعض الطاهر
منها لا يزيل الخبث ولا يرفع الحدث وان بعض الطاهر يجوز استعماله في الصلاة وبعضه لا يجوز
استعماله فيها ولا يبعد كل البعد ادعاء الاجماع على خلافه قبل حدوث ذلك التفصيل فتامل
الاول بل الاظهر عندي القول الثاني لان المدار في تلك الاعصار في الاحكام الشرعية على الظن

ولذلك تريهم يستدلون بالاعتبارات العقلية ومما يؤيد القول الثاني تعريفهم النجاسة بما
يحرم استعماله في الصلوة والاحدية للاستقذار او المتوصل الى القرار كما في القواعد الشهيدية
والثالث انه تعارض الدليلين متساقطان فيرجع الى الاصول والقواعد وكذا الحق الحر
ره فسر الروايات في بحث الاستنجاء بالاحجار الثلثة بتفسير اخلاف التفسير المشهور فانه قال فيه اعلم
ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم على
قسمين باعتبار انقسام الحكم الى وضعي وغيره فالاول كما اذا ثبت حكم شرعي بنجاسة ثوب
او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما
يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان فبعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم
يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل
كل من الفريقين بدلايل مذكورة في محلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم يتعرض
لذكرها ههنا بل يشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا
حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ الدليل لنا ما لا حقه ولا نقله نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر
وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حد وزمان كذا او وقت
كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط شيء اصلا في اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفسه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته
امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري والاول ايضا عند التحقيق
يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان
امرا ونهيا يفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل المكلف المذكور
لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الاحتمال فلا بد
من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فلانه كما لا يخفى

الثاني

الثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي
ذكرتم كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان
اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
الشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك
وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بالحكم في زمان ليس ما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض
الشك وهو ظاهر فان قلت بل الشك في كون شيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود
المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم
علمنا حصولها عند شيء وشككنا في حصولها عند الشيء الاخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك
واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ويزيله الشيء الفلاني وشككنا
في ان الشيء الاخر ايضا مزيله ام لا فالظاهر في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل
الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات
الدالة على عدم المواخذة بما لا يعلم والدليل الثاني لحق انه لا يخلو من اجمال وغاية ما يسلم
منه افادته الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكن لا يخلو
من تاييد للدليل الاول فتامل فان قلت ان الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وان قلت
الظاهر انه من قبيل ما اعترفت بحجيته لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا
فهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وهو قوله ابن يعقوب
ليس بحجة شرعا خصوصا مع معارضتها بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول الشك بوجود
المطهر وهو لا ينقض اليقين كما ذكرت فما وجه المنع قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا دليل على
ان النجاسة ثابتة ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكره من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه
ان بعد التطهير لا يصح الصلوة بدون الماء والتيمم واما لا تنجس الاجسام ستعدوه

يسعب بخبر واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين
في الواقع مجهول عندنا اذا اعتبر الشارع معلوم انه يكون من قبيل ما ذكر اما ان قلت ثبت انه ليس
داخلا تحت الاستصحاب المذكور لكن نقول انه قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المسوط في الواقع
وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار متعددة او الاجمع منه ومن المسح بحجر واحد
فما لم يأت بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا فان
الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع يتم في نظره عليه يجب لو لم يأت بذلك الشيء المعين
لاستحق العقاب ح بل الاجماع على ان ترك الامر بن مسبب لاستحقاق العقاب فيجب اتيانهما
ولها اصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة
عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال
ولا يكون الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء
معين في الواقع مردد عندنا بين اشياء ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مردد عندنا بين اشياء ونعلم ان
عدم اشتراط بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد بينها في نظرنا وبقاء ذلك
الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا
حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع
مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا
على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب
شيء والآخر الى وجوب شيء آخر ودنه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك
الشيئين مسبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال

بل الظ الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى
الغاية هذا تمام القول في هذا المقام وعليك بالتأمل في حصر مباني الموارد واستنباط
احكامها من هذا الاصل ودعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات واصلاح الهادي الى
سواء الطريق انتهى كلامه ره وفيه نظر من وجوه الاول انه يظهر من كلامه ره في ادلة الاول
فعند الشك يجب دفعه ثلث الثانية الى ما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال انه يكفي في
الخروج عن عهدة الامتثال الظن بالامتثال ويظهر ذلك ايضا من كلامه في شرح كلام الشهيد ره
وجزم استعمال الماء النجس والمشتبه في الطهارة حيث نقل وعلل العلامة في التذكرة
تبعا للخلاف بان الصلوة بالماء النجس حرام فالاقدام على ما لا يؤمن معه ان يكون فيها
اقدام على ما لا يؤمن معه فعل الحرام فيكون حراما وبانه متيقن بوجوب الصلوة فيكون الاتيان به
تحصيلا ورواه ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانما ينقضه يقين آخر ويرد على الوجه الاول
انه انما يتم لو كان هناك ادلة ودلالة حاكمة بان الصلوة بالماء النجس حرام اذ حينئذ لا يبعد
ان يقال انا مكلفون بترك الصلوة ولا بد في الامتثال من تحصيل الظن او اليقين بالمكلف به
وذلك لا يتم الا بترك استعمال كل من الماءين لكن كانها ليست غاية الامر انه علم بالضرورة
او الاجماع او بحجة اخرى المنع من الصلوة بالنجاسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذه الوجوه
لا يجري فيما نحن فيه وايضا لا نسلم التلازم عند استعماله من الاقدام على الصلوة بالنجاسة
لان كلا من الماءين باقراره طاهر بناء على انه كان متيقن الطهارة واليقين لا يزول الا
باليقين والنجاسة مشكوك فيها فيرجع الى يقين الطهارة فعند استعماله يكون امنا من الصلوة
بالنجاسة وعلى الوجه الثاني ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها
وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى شرطها بالطهارة
بالماء وعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا ليس مما نحن فيه

بالماء النجس

بنوت اشتراطها بالطهارة بالماء الطاهر لكن يقول انه طاهر بالوجه الذي قررنا فهم وحصل يقين بالتكليف
بامر ولم يظهر بعض ذلك الامر بل يكون متردد بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الامور
جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر انما هو في شروط بكذا ولم يعلم او ظن
المراد من كذا فعلى هذا القيم الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين
او الظن بحصوله انتهى وربما استدل عليه بان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى
بالظن تحصيلا للتيسير ودفعا للحرج كذا قال الشهيد ره في الذكرى في ان المصلي اذا غلب على
ظنه احد طرفي الشك فيه بنى عليه وهو كما ترى يجري في الصلوة وغيرها وقال في موضع اخر
ان ترجيح الظن على الشك مطرد في العبادات وقد سبق حكاية ذلك ويمكن ان يكون بناء ذلك
على قاعدة نفي العسر والحرج او على قاعدة تقديم الظن على الاصل وقد يستدل له عليه في خصوص
الصلوة بما رواه الجمهور عن النبي صلعم قال اذا شك احدكم في الصلوة فليتحر احرى ذلك
الى الصواب فليبن عليه وبما رواه الكليني ره عن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن سعيد بن
صعد عن صفوان عن ابي الحسن عم قال ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على
شيء فاعد الصلوة والاستدلال به مبني على حجية مفهوم الشرط وعمومه ويظهر من الذكرى ان البناء
على الظن في الصلوة في عدد ركعاتها تفرد الاصحاب لانه قال لا فرق بين الشك في الافعال
والاعداد ولا بين الاوليين والاخريين في ذلك ويظهر من كلام ابن ادريس ان عدم الظن
معتبر في قاعدة الاوليين وان الاوليين يبطل الصلوة بالشك فيهما وان غلب الظن فان
اراد فهو بعيد وخلاف فتوى الاصحاب وتخصيص لعموم الادلة انتهى وقد سبقنا الكلام في
ترجيح الاكتفاء بالظن في خصوص الصلوة في بحث فوائد بنا فان قلت انه قد ادعى الاجماع على
ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فانه قال الاستاد صاحب الفوائد الحكمية
ره في بحث الاستصحاب في ايراد حجية القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية

معينة دون غيره

معينة دون غيره ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب ويشغل الذمة اليقيني يستدعي حصول
البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم فلا يكتفى بالظن في الاشتغال بخلاف الاجماع المنقول
وانه يخالف القيم الروايات الدالة على انه لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر وحكم
العقل فانه يحكم بان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وما قررته من ان تحصيل اليقين
عسر في كثير من الاحوال لو كان مسلما فلا يصار من الادلة المذكورة فيجوز تخصيص ما يدل على نفي الحرج
والحرج بغير مقام الاشتغال وعلى ذلك يحمل كلام المحقق الخوانساري ره على ان المراد بالظن في دون
ولا بد في الاشتغال من تحصيل الظن او اليقين بالمكلف به الظن الاجتهادي بالمكلف به في مقام تعيينه
الظن بالاتيان به بعد تعيينه باليقين او بسبق الظنون الاجتهادية كما قال الاستاد ره كما ساعد
القوانين المحكمة في بحث الاستصحاب وانما اكتفى في تحصيل الظن بالاشتغال مع ان المعتبر في رفع
شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع بينهما على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الاشتغال قلت اما الاجماع فعلى تقدير جواز
التمسك بالاجماع المنقول في امثال ذلك المطلب فانه مجهول ومع ذلك قال السيد المحقق
شارح الوافية وسيأتي الحكاية عنه ان الظاهر ان بناء كلامه ره على ان اليقين بشغل الذمة اذا
حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن فان صار يقين بشغل الذمة بعد ذلك
الشك في البراءة مشكوكا فيه اقيم وقد ادعى الاجماع على هذا القيم والمشهور لو لم يدع الاجماع
يكفي بالظن في عدد ركعات الصلوة وافعالها ولعله لا قائل بالفرق بين الصلوة وغيرها ولذا
قال في الذكرى ان ترجيح الظن على الشك مطرد في العبادات اقم وان الحكم العقل تعيينا لا
اكثر تحصيل الظن بالبراءة والظاهر ان بناء العرف والعادة عليه بل على الاكتفاء بالظن بناء
نظام العالم وعيش بني ادم وما يدل على انه لا يحكم اكثر من ذلك انه لو حكم بلزوم تحصيل البراءة
اليقينية لما جاز تخصيصه الاحكام العقلية لاجل التخصيص والتالي باطل للاكتفاء بالظن

بالبراءة في الصلوة مط اذ حصول الاجزئين منها مكذا المقدم والتحقيق ان العقل انما يحكم بوجوب
دفع الضرر المعلوم والمظنون والمشكوك دون الضرر الموهوم وفي صورة الظن بالبراءة انما يكون
الضرر موهوما فتم واما الروايات فهي لا تستدل بها اولا انه يبقى على اثباتها حجية لا يصح في
الامور الواقعية فانه استفاد الذمة بالضرر بعد الضرر يكون من الامور الخارجية وان لا يكون
المراد بها ما افاده الفاضل الشيرازي وما افاده المحقق الخوانساري رحمهما الله فيكون حجة عليهما
فتم وثانيا انها معارضة بما يدل على نفي العسر والحرج وهو الكتاب والسنة وما يدل على تقديم
الظاهر على الاصل في الجملة وهو الاجماع كما نقله الاستاد العلامة اعلى الله مقامه في القوانين
المحكمة حيث قال في اواسط القانون الذي عقد القانون في ترجيح الاجتهاد والعمل على الظاهر
حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي انتهى ولا باس ان نذكر هنا كلام الشهيد الثاني ره في حقوق
تعارض الاصل والظاهر في تمهيد القواعد تكثير الفائدة قال فاعلم ان ترجيح بعضهم بها باب التعارض اذا
تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر يجب بتوسط امر ثالث كالشهادة والرواية والاجتهاد فهو مقدم
على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة والقرائن او
غلبة الظن وهو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر
ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يجرح في المسئلة خلاف فيهما اقسام الاول ما يقدم العمل
بالاصل الحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله صور كثيرة وذكر بعض تلك الصور ثم
قال الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت فيه الى القرائن الظاهرة وهو صور كثيرة منها اذا
تيقن الطهارة او النجاسة في مائه او ثوبه او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني
على الاصل وانه لا يلتفت الى ظنه ثم ذكر صورا اخرى وهو حجة فيما يشترط بالعلم مثل النجاسة
والحرية الحجة الشرعية واما في غير ذلك فالعمل بالاصل وعدم الالتفات الى القرائن الظاهرة
يحتاج الى دليل اخر مثل شهادة او اجماع او غير ذلك فتم قال في اخر ذلك القسم ومنها اذا

ادعت الزوجة

ادعت الزوجة بعد طول بقائها مع الزوج وبيانه انه لم يصل النفقة الواجبة فقد قال الاصحاب
القول في هذا الاصل مع ان العادة والظاهر يحتمل ذلك ولو قيل بترجيح الظن كان وجها في
المسئلة ليس بذلك البعيد الا ان القائل به غير معلوم لكن مفهم اشارة اليه في غريب المنكى
والمدعى حيث ان مهما الاصل وعدم الظن مقدم على الاول وهو على الثاني وكذا على القول
بانه يخلى وسكوته او يترك الى زمانه فالقسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله
صور منها اذا شك بعد الفراغ او الصلوة او غيرها من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب
عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف
به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان يقع على الوجه المامور به فترجح هذا الظاهر على
الاصل والحرج لو امر بالتحفظ الى بعد حين وهو مروي عندنا صحيحا عن الصادق ع انه قال
لزرارة بن اعين اذا خرجت عن شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وكذا لو
شك في فعل من افعال الصلوة بعد الانتقال منه الى غيره وان كان فيها لان الظاهر فعله في محله
مع ان الاصل عدمه وليس كالطهارة والفارق النص والا يمكن القول بالحكم وفيه
ان المراد بالشك اما معناه المعروف فالتعارض في المسئلة انما هو بين الاصل والشك
وهو خارج عن محل النزاع الا ان يقال ان الشك فيها بدوي وبعد ملاحظة ان الظاهر من
افعال المكلفين بالعبادات ان يقع على الوجه المامور به ينقلب ظنا وينقطع بانها
يمكن اثباتها انما هو الظن النوعي وما يدل على تقديم الظن على الاصل انما يدل على الظن الشخصي
على الاصل دون الظن النوعي فتم واما معناه اللغوي الذي يشمل الظن فالمراد اما الظن
الاتيان به فلا معنى لعدم الالتفات اليه واما على ظن عدم الاتيان فهو يوافق الاصل
فلا معارضة بينهما وان شك بالحرج يخرج المسئلة عن محل النزاع فان قاعدة نفي الحرج قاعدة
مستقلة غير قاعدة تقديم الظن على الاصل وايضا عدم الالتفات الى الشك انما هو بالنص

الصحيح الذي يكون بحجة شرعية سوى قاعدة تقديمه على الاصل الا موضع واحد وهو اذا شك
المصلي في عدد الركعات او في فصل من الافعال وغلب ظنه على فعل فقال فيه انه يبني على ما ظنه
عملا بالظن وان كان الاصل عدم فعله ويرد عليه ان تقديم الظن على الاصل لو كان قاعدة مستقلة
لم يقل الشهيد ره في الذكرى بلزوم العسر والحرج في كثير من الاحوال لو قلنا بلزوم تحصيل
تحصيل البراءة اليقينية والجزم العادي والخامس الاول بقاء القاعدة لما كانت معارضة بقاعدة
اليقين نعم يدل من الترجيح بالمرجحات واذا تعذر فالتخيير مشكل بلزوم العسر والحرج والجزم
انما هو المرجح الخارجي ثم ثم القسم الرابع ما اختلف في عموم ترجيح الظن على الاصل او
العكس وهو امور منها غسالة الحمام وهو الماء المنفصل من المغتسلين فيه الذي لا يبلغ الكر
حال الملاقاة والمشهور بين الاصحاب الحكم بنجاسته عملا بالظن بطهارة اكثر الناس له بحجة
وسندهم مع ذلك رواية مرسلة ضعيفة السند عن الكاظم عم وقيل برجح الاصل لقوته مع معارضة
ذلك بالخبر المرسل عنه عم بتقي الناس منها فيه منها وهذا هو الظن ومنها طين الطريق اذا
غلب على الظن نجاسته فان الظن يشهد بها والاصل يقتضي الطهارة والمشهور الحكم بطهارته لكن
ذهب العلامة في ق الى العمل بالظن الغالب هنا عملا بالظن الى اخره وفيه نظر فان القائلين بنجاسة
الغسالة يتكلون بالاجماع كما في السرائر والاخبار لا بان الظاهر فيها النجاسة واذا اوردنا كلام
الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد فلا باس ان نورد كلام الشهيد الاول ره في القواعد في ذيل
القاعدة الثالثة اعني قاعدة اليقين وهنا قواعد الاولى قد يستثنى من تغليب اليقين على الشك
مسائل منها الطهر فيقبل عند اوفات الاحتمال والاصل عدم الانقطاع ولكن قد بينا في الذكرى
ضعف هذا ولو ادعى الصبي حرم مع اصالة عدم حدوث سبب اخر ويجب غسل جميع الثوب
والبدن ولو علم اصابة النجاسة موضعا وجهل بعينه مع اصالة الطهارة في غير ذلك الموضع ولا يخفى
الشك بعد الفراغ من العبادة مع ان الاصل عدم الفعل ومن فاته صلوة واحدة يجب عليه ثلث مع اصالة

في المسئلة

البراءة الثانية قد تعارض الاصل والظن فرجح احدهما وجهان وصور كثيرة اتيم كما لو وقع
بين الاصحاب الشك وساب يدين الحر وشبهه وطين الطريق ورجح فيه الاصحاب الطهارة وربما
فرق بين طرفي الدور والطريق في الصحارى ولو تنازع الراكب والسالك في الاجارة والعادة
بعد انقضاء مدة فيه الوجهان ورجح في المسالك اولى لان الظن يقتضي الاعتماد على قول الاول
فكذا في صفته ولو تنازع الغارف والمقذوف في الحرية والرقية فالاقرب ترجيح الظاهر لانه الاغلب
في بني ادم مع امكان ان يجعل مستندا باصالة الحرية ولو تنازع الزوجان بعد دخولهما في عقد الاسلام
فالاسلام فالظاهر ترجيحها فيجب النفقة ويحتمل ترجيح دعوى الزوج لاصالة البراءة من النفقة
بعد الدخول واما الصدر فتقدم الاسلام والظاهر بقاء ما كان على ما كان والاختلاف في شرط العقد
العقد فرجح جانب الظاهر على اصالة عدم صحة العقد وعدم لزوم الثمن وكذا في فوات الشرط
في الصحة وربما حصل حيض الحامل من هذا الباب لان الظاهر انه دم حيض والاصل السلامة والظاهر العادة
عدم حيض الحبلى فيكون العلة وهو ضعيف ومنه اذا اخطأ شعر الغاية في البئر في حت حتى غلب
الظن على خروجه فانه يحكم بطهارة الماء وان كان الغالب انه يبقى حتى يرجح الاصل وقطع
الصغير يرجح فيه الظن وهو الصحة الى ان قال الثالثة موضع الخلاف في تعارض الاصل والظن
ليس عاما اذ الاجماع على تقديم الاصل على الظن في صور منها بيع او شراء او دين او غصب وانكر
المدعي في غاية العدالة مع ظن العصمة وكان المدعي عليه معروفا بالتغلب والظلم كما اجمعوا
على تقديم الظن على الاصل في الثلث الشاهدة بالحق فان الظن الغالب صدقها وان كان الاجماع
المشهور عليه وهذا الظن انما يظهر من قوله ره الثالثة مع موضع الخلاف في تعارض الاصل والظن
ليس عاما الى اخره ان موضع الخلاف عند التعارض بين الاصل والظن ما لم يكن اجماع على تقديم احدهما
على الاخر ويظهر من كلام الثاني ان الاصحاب اجمعوا على نجاسة غسالة الحمام وطهارة طين الطريق
ومع ذلك فيهما في ترجيح احدهما على الاخر وجهان وبين الكلامين معارضة ظاهرا اقول يظهر

لان الظاهر

الاصل

من كلام الشهيدين رحمهما الله يوقع التعارض بين الاصل والظن وكذا من قول الاصوليين اذا تعارض
الاصل والظن فالاصل مقدم ان حجية الاصل ليست لافادته الظن والا فلا يتحقق التعارض بينه وبين
الظن الا ان يجعل الظن في الاصل موضوعا وفي الظن شخصيا فتم ثم ان المعارضة بين الاصل والظن انما
تتحقق اذا كان الظن حجة شرعية كالاصل ولم يقم على حجية الظن دليل مطلق سوى ما نقله الاستاذ
صاحب القوانين الحكم من الاجماع وهو على تقدير التسليم انما يفيد حجية الظن في الجملة لما عرفت
من كلامه ره حكاية ره فيسقط ما يدل على حجية الاصل عن الحجية لانه يصير من قبيل العام المخصص بالمجمل
الا ان يقع بين الاصل والظن معارضة فان قلت قد روى الحاجبي في مختصره وكذا البيضاوي
في المنهاج في حجية الاستقراء وكذا العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب ظاهرا من النبي صلى الله
عليه وآله ره عن حكم بالظن وهو يفيد حجية الظن قلت المنع كونه مرسلا مع التمسك
فيه الذريعة فضلا عن المسائل الاصولية مخالف للمذهب فان المذهب انه لا يحكم الا بما يوحى
لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فتم ثم ان ضعف حجية الظن اما نريد تمسكوا بالاصل من غير
اعتراض عليهم بانه مخالف القاعدة الشرعية ان الظن مقدم على الاصل ومن غير توقف لترجيحه على
الظن ثم يظهر من كلام الاستاذ العلامة ره مع انه انما ادعى الاجماع على حجية الظن في الجملة ان بين
قاعدة اليقين وقاعدة الظن عموما وخصوصا من وجه فان امكن ترجيح احدهما على الاخر في
الموارد الجزئية التي وقع الخلاف بين الفقهاء بالمرجحات فهو المتبع والا فالتوقف والتخيير
فلا وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد متيقنة من الادلة الشرعية المعروفة مثل
نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين معنى لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين
به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما
حصل الظن به وكان ظاهر السبب الصادر او الغالبة او غلبة الظن من جهة القرائن وغير ذلك
كل ذلك بالتقييد جواز الاعتماد عليها من الشرع اما من جهة التنصيص

والتنبيه على الاولوية

المتبع م

مقيدة

او ظاهر

والسنة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه
فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظن تعارض من وجه وهذا هو
الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارده من ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع
على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه انما يقصد احد الطرفين برواية او ظاهر او
نحوها يرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك مما لم يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتقاد
بظاهر لكن الاصل يعمل عليه وان لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط
فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظن الحاصل من الشهرة والغلبة والقرائن انفسها مما اعتمد عليه
الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا يكون الامر لا حيرة له بطل الفهم انتهى وفيه نظر من وجوه احدها
انه يخالف ما قرره من ان العمل بالظاهر في الجملة اجماعي والثاني ان المعارضة بين الدليلين با
لعموم والخصوص من وجه انما هي بين الدليلين اللفظيين دون الدليل اللفظي والاجماع او اللفظي
والاستقراء فان الثابت بالاجماع والاستقراء انما هو امر معنوي لا يقبل التأويل الا من خصائص
اللفظ والثالث ان بين قاعدة اليقين وقاعدة الظن تناقضا لا العموم والخصوص من وجه فلا بد
من حمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم والرابع ان الرجوع الى الترجيح في الدليلين
الترجيح م
الذين وقع بينهما التعارض انما هو ترجيح احد الدليلين على الاخر بحسب المفهوم لا بحسب المصداق
بمعنى ان الترجيح انما يعتبر بين المفهومين فيسري في جميع المصاديق لا بين كل واحد واحد من المصاديق
بالترجيحات الجزئية ابتداء اذا وقع التعارض بين قاعدة اليقين وقاعدة نفي العسر والحرج فلا بد من الرجوع الى
المرجحات لان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه والترجيح هنا مع الثانية لاعتضاده بما يدل على
تقديم الظن على الاصل وموافقة الاصل دون الدليل على نفي العسر والحرج الاية وهي الخبر مسندا وهو ظاهر
دلالة فانها عام لغوي بخلاف الاخبار الدالة على تقديم الاصل فان غاية ما افادته العموم الحكمي
او العموم بدلالة الالتزام ولا ريب ان الدلالة بدلالة المطابقة تقدم على الدال بدلالة الالتزام ثم

فان قلت ان تحصيل البراءة اليقينية لا يستلزم العسر والحرج قلت ان كان المراد ان تحصيل البراءة اليقينية
لا يوجب العسر والحرج لاحد بمعنى ان المراد السلب الكلي فهو مكابرة جدا وان كان رفع الايجاب الكلي
فلا ينكر ولذلك قال السيد ان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال وامكن انكاره ايضا
بناء على ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية عن طريق العقد فانهم يكتفون في مقام الامتثال بالظن القوي
ظاهرا ولا يحكمون بوجوب تحصيل البراءة اليقينية وكلما هو خارج عن طريقة العقد في التكاليف
فهو عسر وحرج ولذا يقول ان الصوم مثلا اذا ادى الى مشقة لا يتحمل عادة فهو حرج يجب الافطار
وكذلك الطهارة المائية والقيام في الصلوة وغيرها فانها لو ادت الى مشقة لا يتحمل عادة يسقط
التكليف بها لانه يوجب العسر والحرج وكلاهما منفيان في الشريعة الحقة وقولهم يجب بالخصيصة
السهو السهل الثاني من وجوه النظر ان مفاد الاستدلال الثاني اعني الاستدلال بالروايات
غير مفاد الاستدلال الاول فان مفاد الثاني انه لا ينقض اليقين الا بيقين مثله ومفاد الاول
انه ينقض بالظن ايضا الثالث ان الدليل الاول لو جاز فيما اذا ثبت حكم في الواقع مع الشك
في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد التحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بيانه
انا اذا جزمنا في الصورة التي فرضناه بتحقق الحكم في قطعة من الزمان وشك ايضا بين القطع
في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدم حدوثها متساويين عندنا لك بجزم
بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه الا فيه وشك ايضا بين القطع في تحققه في زمان متصل بذلك
الزمان لاحتمال وجود رافع طرأ من اجزاء علة الوجود وعدمه فكما ان في صورة الشك في الصورة
الاولى يكون الدليل مجملا لان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي شك في وجود الحكم فيه او
يراد منه عدم وجوده فيه كذلك حال الدليل في الصورة التي فرضناها على هذا القول لو تم تمثيل
التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة ولو امتثل لحصل القطع به لانه في
زمان الشك ان كان الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه

فقد خرجنا

فقد خرجنا بما فعلنا في زمان القطع عن العهدة كذا قرب وقد اعترض عليه بان انتفاء الشك انما
يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هو علة الوجود في الان الثاني وهو
ممنوع واجيب عنه بان حاصل الايراد استدلال انى على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة
البقاء الى ان حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي المبقية كما
ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل توجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص
عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم فمرده عدم الفرق بين
الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد من الشك هنا ثابتا في اليقين السابق وهو اعم من الظن
انتهى اقول يمكن دفع اصل الايراد بان مراد المحقق الخوانساري ره ان المراد من الرواية ظاهرا انه اذا
حصل القطع بالحكم في زمان لا يحكم الى غاية فلا ينقض ذلك القطع بالاستمرار بالشك في بلوغ الغاية
الشاهد عليه قوله قلت فيه تفصيل لانه انما ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة
في الواقع الى اخر فيصح ذلك ان الشك في الاستمرار انما يكون بسبب الشك فيقتضي دليل الحكم
وبعد ورود الدليل على سبب الاستمرار او تخصيص مطلقه بحصة من الزمان وانما يكون بعد الجزم بالحكم
الى غاية معينة وسبب الشك في بلوغ الغاية ومراد المحقق ره ان الرواية ظاهرة في الثاني فان
قلت ان قوله لان اليقين يحكم في زمان ليس ما يوجب حصوله في زمان اخر لا يرد عن الشك
بابي من حمل كلامه عليه قلت لا ابي عنه فان المراد ان اليقين يحكم في الجملة في زمان ليس ما يوجب
حصوله في زمان في الجملة اما تخصيص اليقين بالاستمرار واما تعميم اليقين بالاختصاص بقطعة معينة
من الزمان فعدم ورود الشك لهم من حصول اليقين بالاستمرار وحصول اليقين بالاختصاص ولا
الكلام على انا من قال بورود اذا سلم ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا
ينقض به وان المراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك فاما ان يمنع الظهور في الثاني
ويدعي ان المعنى منه فلا بد ان يلتزم ان عدم ورود الشك بالاستمرار في الاول يستلزم حصول اليقين

بدو لا يخفى فساده واما الرابع فالظهور فلا نقض فيه وقد اورد عليه ايضا بان تحصيل القطع او الظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا ولو
تمسك بان الشك انما هو في اول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء
التكليف فيكون المرجع هو طريقة القوم ونحن كما نطالبهم بدليل التعويل على مثل هذا الظن نطالبه
قدس سره ثم قال والظ ان بناء كلامه ره على ان اليقين يشغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او
الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين بشغل الذمة بعد ورود الشك في البراءة مشكوكا فيه
انتهى وقد ادعى الاجماع على هذا ايضا انتهى وفيه ان في ما فرضه ان يكون ما تمسك به على مدعاه
ملاحظة اليقين السابق لا يوجب الظن ببقاء التكليف لما قررناه سابقا فما تمسك به فما اختاره
انما هو ما عده ظاهرا وقد اورد ايضا على قوله ان اليقين يحكم في زمان ليس ما يوجب حصوله في زمان
اخر ولا ورود الشك وهو ظاهر ان اليقين بوجود الشيء في زمان يدل على وجود جميع ما يتوقف
عليه ذلك فلو ورد الشك في ارتفاع جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا قاطعين بوجوده بوجود
عليته التامة وقد ظهر مما قررنا دفعه فان قلت ان قوله في اخر الحاشية التي حكيناها عنه قبل
والاحوط ان يعمل بثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات
الى غاية معينة حد دوره اولا فائدة حينئذ انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل
بابى عن حمل كلامه ما قررته لدفع الايراد عنه قلت فما اختلف تقريره فانه قال في الاستصحاب بالاجماع
الثالث الا ان الظ ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض حكم البراءة
بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين او الشك وانما قلت فيه تفصيلا لانه ان ثبت في الدليل
ان ذلك الحكم مستمر في غاية معينة في الواقع ثم علمنا حصولها عند شيء وشككنا في حصولها عند
الشيء الاخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك وان لم يدل الدليل الثاني على ان الاجمال
وغاية يعلم منه افادته الحكم في الصورتين الذين ذكرناهما يعني في متن كلامه وهو ان يكون دليل

شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا او سبب معين في
الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا ورابعا والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء الى اخر
وقد اجيب على ما في قوله الرابع لقوله الاول حيث ذكر هنا صورا اربع بان ما ذكره اولا على سبيل التمثيل
قوله صلوا وتاب في الحاشية القول المذكور ثم وباب بعد ان قوله في الحاشية ليس هو انتقالا لما ذكره في الاستصحاب
قوله في الحاشية فيما ذكر بالحكم وعلى هذا يكون الجزء الاول الظاهر فيكون التمسك بالاستصحاب فيه
وبعد ذلك القول فهو انتهى بالشبه اسطر فقد قال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا ولا الشك فذلك
القول لا ينافي ما قررنا في دفع الايراد عنه من ان مراده من قوله قلت الظ ان المراد من عدم نقض اليقين
بالشك انه عند التعارض لا ينقض به الى اخر او بناء الدفع على ما اختاره من التقرير في الاستصحاب فتامل
ثم الظ من قوله ذلك ان معنى الرواية لا ينقض اليقين ابدا بالشك ليس لا ينقض حكم اليقين فالاولى
في الجواب منع ظهور الرواية فيما اختاره بل ادعاء ظهورها فيما قررناه فتامل ومن اشتلاف تقريره انه
انه اورد على حجية المستصحب في الاستصحاب بالاجماع الثالث دليلين وقال في الحاشية ان الاستصحاب
لا دليل على حجيته عقلا وما يتمسكون به ضعيف وغاية ما يتمسك بينهما ما ورد في بعض الروايات
الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا انتهى **اقول** قد وقع الاختلاف بين العلماء
في حجية اصل البراءة وكونه من الادلة الشرعية فعده بعضهم منها وانكره بعضهم وتحقيق ذلك يستدعي
تقديم مقدمة الاولى الاصل في الاصطلاح يستعمل في الدليل نحو قولهم الاصل في المسئلة الكتاب
او الاجماع او غيرهما من الادلة والاستصحاب نحو قولهم اذا تعارض الاصل والظ فالاصل مقدم والراجح
نحو قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة وفي الخبر الناسخ والقاعدة نحو قولهم الاصل في البيع الصحة
او اللزوم يظهر من بعضهم اختياره فيها وقال بعضهم ان الغالب من حاقها المعاني المذكورة
وتحقيق انه مشترك فيها لفظا او حقيقة ومجاز لمحل اخر والبراءة بمعنى السلامة قال الفيومي براءة
منه مثل سلم اذا عرفت ذلك فظهر لك ودنا او معنى وان كانت من قولهم برات منك ومن

الذنوب والعيوب وبراءة من الدين لابد فيما من تكلف وعلى اي تقدير المراد بها الفراغ والخلو من
التكليف فهي الوجوب والحرمة اذا عرفت ذلك فالمراد بالاصل في التركيب اما الاستصحاب كما
قد يظهر من المحقق في المعتبر فانه قال الاستصحاب فاقسامه ثلثة استصحاب حال العقل وهو التمسك
بالبراءة الاصلية والشهيدة في الذكرى حيث قال الثاني التمسك باصل البراءة عند عدم
دليل وهو عام الورود في هذا الباب ويسمى استصحاب حال العقل او الراجح كما صرح به بعض
افاضل المتاخرين فانه قال بعد نقل كلام شيخنا الشهيد الثاني ره في معنى الاصل والمراد بالراجح
ما يترجح اذا خلي الشيء ونفسه مثل اذا خلي الكلام ونفسه يحمل المخاطب على المعنى الحقيقي
لانه راجح حينئذ والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى او القاعدة فان القاعدة
المستفادة من العقل والنقل براءة ذمة المكلف من التكليف ما لم يات البيان ولم يصل
اليه او الدليل فانه اذا تم القاعدة يكون دليلا على البراءة في الموارد الخاصة ويؤيد ذلك
انه عدى اصل البراءة من الادلة العقلية ويمكن ترجيح الثالث على الاول والثاني اما
على الاول فانه يقول به ظاهرا من لا يقول بحجية الاستصحاب واما على الثاني فان الظاهر المتبادر
من الراجح المظنون بالاحاد دون الاعم منه ومن المقطوع بالدليل القاطع والقاعدة القطعية
ويمكن منع الاول بان الاستصحاب على قسمين استصحاب حال العقل واستصحاب حال
الشرع ومن يجعل الاصل في اصل البراءة على الاستصحاب يريد به استصحاب حال العقل وكل من
يقول بان القاعدة المستفادة من العقل والنقل براءة ذمة المكلف من التكليف يقول
بحجية استصحاب حال العقل وان انكر حجية استصحاب حال الشرع لاتحادهما ثم ومنع الثاني
قطعية القاعدة فان حجية اصل البراءة خلافا لمن انكرها طائفة من العلماء كالاخباريين فتم
فان قلت ان القاعدة عبارة عن القضية الكلية والبراءة ليست بقضية قلت ان الاصل
بمعنى القاعدة كثيرا ما يستعمل في المحمول دون القضية ومنه قولهم الاصل في البيع الصحة

اذ لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها

اذ الاثم

اذ الاثم ويبقى ان يقال ان القاعدة عند الاصوليين عبارة عن الحكم سواء كان قابلا للتخصيص كما في القواعد
المستفادة من العمومات والاطلاقات والقواعد التي تقوم بها الشرع والاقرار والناس سلطون
على اموالهم واصل اصالة البيع او غيرها قابل لذلك كما في القواعد العقلية التي اقيم عليها الدليل القاطع مثل
استلزام الترجيح بلا مرجح وقبح تكليف الغافل واشباهها من القواعد الكلية ودونها ما يكون مستندا
الى العقل ومنه الصلاة فتم فان قلت ان اصل البراءة اصل براءة عليحدة غير القاعدة المذكورة فانه قد
اخذ في المعتبر الاستصحاب فاقسامه ثلثة استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما
تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة ومنه ان يختلف الفقهاء في حكم بالاقل والاكثر
فيقتصر على الاقل كما تقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها وتقول الاخر ربع قيمتها فيقول
المستدل ثبت الربع اجماعا فيبقى الزائد نظرا الى البراءة الاصلية الثاني ان يقال عدم الدليل
على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظهر به اما مع ذلك فانه
يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر
الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة الى اخره والشهيد ره في الذكرى
الرابع دليل العقل وهو قسمان ثم لا يتوقف على الخطاب وهو غير الاول ما يستفاد من قضية
العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان وكراهة منع ابن
السبيل واباحة تناول المنافع الخالية عن المضار سواء علم ذلك بانفراده او النقل كالصدق
النافع والضار ورد السمع في هذه موكد الثاني التمسك باصل البراءة عند عدم دليل
وهو عام الورود في هذا الباب ويسمى استصحاب حال العقل الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا
ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ورجعه الى اصل البراءة الراجح الاخذ بالاقل عند
فقد دليل على الاكثر كدية الذمي عندنا لانه المتيقن فيبقى الباقي على الاصل وهو راجح البيان
الخامس اصالة البقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في اصل الخلاف انتهى قلت

الكلي

لا دلالة في كلام الشهيد على المغايرة فانه قال ان مرجعه الى اصل البراءة ثم قال اما كلام المحقق
فالظاهر انه يدل عليه المغايرة لكن يرد عليه انه لا وجه للمغايرة الا ان يقال ان اصل البراءة دليل
على عدم التكليف الظاهري وعدم الدليل يدل على عدم التكليف الواقعي كما قال بعض
افاضل المتاخرين يعني الحكم المخالف للاصل والاخلاق يعني من الاخبار حكم في الواقع على
مذهبنا لقوله عليه السلام سبحانه وتعالى لم يزل وهو علم خليقته وخليقته خليقته وهكذا الى صاحب الامر
صلوات الله عليه وفيه ان ذلك وان كان قد يظهر من كلامه ره في المعتبر حيث قال في القسم
الثالث وهذا يصح فيما علم انه لو كان هناك دليل لظهر به ولكنه قال في كتاب اصول
المعارج على ما في الوافية اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى حكما
شرعيا جاز للخصم ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان
عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه لانه لا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى
انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الادلة الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية
ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة
لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان
عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك
الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم المنتفي ومع ذلك يرد عليه ان عدم الدليل يدل
على عدم الحكم ان كان في الواقع ونفس الامر وان الطريق الى العلم بعدم الدليل في الواقع
الا ان يكتفى فيه بالظن فيحصل الظن بعدم الحكم فتم او يقال ان اصل البراءة نوع خاص من
القاعدة المذكورة كما قال بعض المحققين من المتاخرين ان القاعدة ناظرة الى اثبات الاحكام
الشرعية ونفيها الموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية واصالة البراءة الى اثبات تعلقها
بخصوص من دون احاد المكلفين كما قال ذلك المحقق ايضا طيب الله تربته فانه قال بعد ان

قال ان الاصل في اصل البراءة فاما الحمل على الاستحباب والقاعدة المستفادة من العقل والنقل والاجماع لكن
الاصل ليس حجة لكل واحد من المتنبيين الا بين اصله براءة ودليله عليه واصالة البراءة دليل شرعي
فالاول هو المشهور انه استحباب النفي وكذا استحباب حال العقل والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من
ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما عليحدة مشكل انتهى هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان
الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردده الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة والاستصحاب
هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسم منها وبكل الذي بخواص وهو ان
ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها الموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية
وهي ناظرة الى نفيها بخصوص من احاد المكلفين الى اخر وفي الذي الاول الذي ذكره موافق التحقيق
ان في كل من المستحب والمكروه نوع مطلوبية والاصل براءة الذمة منه فانه لا تكليف الا بعد البيان
كما هو مقتضى القواعد العدلية فان قلت ان المراد به اصل العدم دون اصل البراءة قلت ان سلم جواز
التمسك باصل العدم يكفي في اثبات المدعى فان المراد باصل العدم اما القاعدة او اصل البراءة او
استصحاب الاحوال العقلية منحصرة في الثلاثة التي ذكرها المحقق او الخمسة التي ذكرها الشهيد ره وليس
المراد به الاول فيتعين الثاني فان قلت لا نسلم الانحصار فيما ذكره المحقق والشهيد والمراد بعدم صدور
الخطاب الدال على الاستحباب او الكراهة قلت على مذهبنا معشر الامامية لكل واقعة حكم في الواقع
ونفس الامر فاصالة عدم صدوره يعارضه باصالة عدم صدور ما
يدل على الاباحة فيتعين ان الحمل على اصل البراءة او القاعدة واذا انتفى الثاني يتعين الاول فتم
فان قلت ان التكليف منحصر في الوجوب والحرمة قلت انه نوع الامر ان انهم قالوا ان الحكم على قسمين
تكليفي ووضعي وقسم الحكم التكليفي الى خمسة اقسام وجعل الحصر نقول انه لا نزاع في ان فيها نوع
مطلوبية وفيما يصل الى المكلف بيانه الاصل براءة الذمة عنه وبالجملة لا نزاع بينكما في التمسك باصل
البراءة في كل من الندب والكراهة سواء قلت ان الاصل فيه بمعنى الاستحباب او القاعدة ثم في الذي

الثاني ان المراد بما ان المقصود من القاعدة انما هو اثبات الحكم الشرعي او نفيه مع قطع النظر عن متعلقه
المكلفين والقصد من اصالة البراءة انما هو نفي متعلقه بها وبيان ان الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين على سبيل الاقتضاء او التخيير او الوضع كما ذكره جماعة من العامة والخاصة منهم الحاجبي والعضدي
ما اقتضاه الخطاب وجودا او عدما فالاقتضاء من التخيير او الوضع كما قاله الشهيد في الذكرى فيه ان
المتعلق بدته المكلفين ما هو في الحكم الشرعي واما ان اصل البراءة لا يثبت حكما شرعيا فقال ان حكم الشرع
في المشارع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في تلك الزمانة لا مرج عدم ثبوت حكم الشرع بالحرمة مثلا اما انه
فهو خلاف القاعدة المذكورة فان الاصل فيما لا يوجد تحليله ما لا يطاق وهو ما يجوز ان يحصل منا ما لا يحكم
الشرع كما يظهر من الحاصل الذي ذكره بعد الكلام الذي نقلناه اعلى اسر مقامه فيه ان مرجعه الى الفرق
الاول الذي ذكرناه من بعض اناضل المتاخرين ومع ذلك يتوجه عليه ان ذلك الفرق مبني على تفسير الاصل
في اصل البراءة على القاعدة فهو وجه الفرق ان يفسر اصل البراءة بعد التفسير المذكور بمعنى القاعدة لا الخاص
والمفسر او على استصحاب البراءة فالفرق ظاهر او على تفسيره بالواجب فاما ان لا يقول بان الواجب اعم
من المظنون والمقطوع فيرجع الى تفسيره بالقاعدة او يقول به فيمنع مع التفسير الا ان يقال ان البراءة
بالاستصحاب ثم ويمكن ان يقال ان الفرق بين اصل البراءة والقاعدة ان اصل البراءة انما يدل على ثبوت
البراءة السابقة واثبات البراءة السابقة ليس باستصحاب بل لنفي الحكم الخالف البراءة السابقة فان
نفسه يستلزم ثبوت البراءة السابقة وفيه ان المقصود من اصالة البراءة انما هو نفي الوجوب فيما يحتمل
الوجوب والحرمة فيما يحتمل الحرمة خاصة او نفيهما وفي الاستحباب والكراهة ايضا فيما يحتمل الاستحباب
والكراهة دون اثبات البراءة التي كانت ثابتة قبل زمان التكليف كما قد يظهر من كلام المحقق في
كتاب اصوله فاذا ادعى بلوغ حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية الى ان
يعلم ان البراءة التي كانت قبل زمان التكليف وهي زمان الصغر او الجنون لم يكن حكما شرعيا فان الصغير
ليس له حكم الشرعي حتى الاباحة لانه لم يتعلق به خطاب والمقصود من التمسك باصل البراءة انما هو

التي كانت ثابتة قبل زمان التكليف والقاعدة انما يدل على نفي الحكم الخالف للبراءة السابقة

الاباحة الشرعية او نفي الوجوب والحرمة خصوصا او نفيهما مع نفي الاستحباب والكراهة والظاهر ان المقصود الثاني
كما يظهر من المحقق في كتاب اصوله حيث قال بعد الكلام الذي نقلناه عنه انفا فتقول لو كان ذلك
الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن التالي باطل فيجب نفيه الى آخر ما قررناه يظهر مما في كلام بعض اناضل
المتاخرين من ان الفرق بين اصالة البراءة واستصحاب حال العقل ان بناء الاستدلال فيه على انتفاء الحكم
في الزمان السابق واجراء في الاستصحاب فيرد عليه ما يرد على تحقيق الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وفي الاول على انتفاء الدليل على ثبوت الحكم في الحال سواء وجد في السابق او لا وذلك بعد ذلك نعم لما
اعتبر في استصحاب حال العقل عدم العلم بوجود ما يوجب ثبوت الحكم في الزمان الاعتبار بعد الفحص
المعتبر في الحكم بعدم ثبوت الدليل كان كل موضع يصح فيه الاستدلال باستصحاب حال العقل يصح الاستدلال
باصالة البراءة ايضا فلذا لم يذكر جماعة بينهما وعدوهما واحدا انتهى ويمكن الفرق بينهما بوجه آخر ايضا وهو
انه يجوز التمسك باصل البراءة على نفي الحكم فيما اذا فحص عن الدليل فلم يجد ثم اذا قررنا ذلك فنقول
انه قد اختلف الاصحاب في تكليف المكلف فيما لم يجد فيه دليلا من الكتاب والسنة بعد الفحص التام
فقال جماعة انه بالبينة الدالة على الاباحة فقط او الاباحة الظاهرية
وهو لا ينافي ان يكون الحكم الواقعي في الفعل الوجوب او الحرمة او غيرهما وذكر جماعة انه الاباحة وعدم الوجوب
فيما يحتمل الوجوب خاصة واما ما يحتمل الحرمة فليس له حكم ظاهري بل يجب عليه التوقف فيه ومستند
هذه اما العموم الوارد فيه لا حرج فيه والاجتناب الدالة على تكليف الاحكام واما انه يجب تحصيل العلم
بالاحكام الشرعية ولا يجوز العمل بالظن فيها وفصل بعضهم فقال ان كان ذلك الشيء الذي لم يجد فيه
دليلا مما يعم به البلوى فالحكم الشرعي فيه الاباحة ولا يجب التوقف وهو المحقق وهذا يحتمل
وجهين احدهما ان المعتبر في الاحكام الشرعية انما هو العلم وفيما يعم به البلوى يحصل بعد الفحص
بعدم الوسع وعدم وجدان نص من الشارع في الواقع العلم بان حكم الله فيه الاباحة يعني في الواقع
ونفس الامر بخلاف غيره والثاني ان المعتبر فيها العلم او ما يقوم مقامه من الاحكام الشرعية

البلوى وحصل العلم بعد الفحص وعدم الوجدان بالحكم وفي غيره لا يحصل العلم وليس فيما يقوم مقامه
فيجب التوقف والاحتياط وفي الحدائق وربما نقل القول بان الاصل التحريم الى ان يثبت الاباحة
اقول ما وجدت قائلا نعم ذهب اليه جماعة بعد ورود الشرع استنادا الى ان التصرف في ملك الغير
بدون اذنه حرام وهو قول ضعيف ثم احتج القائلون بالاباحة بالعقل والنقل اما العقل فانه يحكم بان
لا تكليف الا بعد البيان لقبح تكليف الغافل وفيه ان مذهبنا معاشر الامامية ان لكل واقعة حكما
شرعيا حتى ارش الخدش والجلدة ونصف الجلدة بالاجماع على الظ وقال بعض
الاجلة من الاصحاب انصار من مزدريات بقنا فالمراد بالاباحة اما الاباحة العقلية وهي انما تكون قبل
ورود الشرع فان المراد بالاباحة العقلية الحكم به العقل بعد ورود الحكم بان ما جاء به الرسول اذ ذلك
واما الاباحة الشرعية فالدليل على تقدير تسليمه كما ينفي الوجوب والحرمة كذلك ينفي الاباحة لان الاباحة الشرعية
تدعي البيان ايضا فانا على تقدير تسليمه لان بناء الدليل المذكور على ان المكلف اذا
تتبع ولم يجد دليلا فيما يحتمل الوجوب وعلى الحرمة فيما يحتمل الحرمة يحكم العقل بان الحكم الشرعي في
الواقعة الاباحة فانه لا تكليف الا بعد البيان وفيه انه لا معنى للاباحة فيما يحتمل الوجوب اذا كان
من العبادات لجواز ذلك انما يكون مسلما انما لو كان عليه دليل لكان واحدا بعد التتبع وانى
ان الواقعة كذلك والتتبع بحيث لو كان دليل عليه لوجده مشكل جدا اما الواقعة فلعدم غاية ما يمكن
تسليمه انما هو فيما هم به البلوى واما الاطلاع على الادلة العقلية والنقلية من الكتاب والسنة
والاجماع وطرق الدلالة بحيث يحصل القطع او الظن بانه لو كان عليه دليل لكان واجدا له
فلعله بغريب الممتنع فان تتبع جميع ما في الكتاب والسنة مشكل في الغاية وعلى تقدير الوقوع
يفعل المتتبع عن الدلالة كما يطلع عليه من له ادنى بصيرة حكى عن الفاضل الدفوتي مولانا ميرزا الشيرواني
انى درست الجامع على الكافي عشر مرة واطالعت في كل مرة ما لم اعلمه في المرة السابقة ومع
ذلك كيف يحكم المتتبع بانه ليس في الكتاب والسنة ما يدل على حكم الواقعة لا بالدلالة الصريحة ولا

بغير ما مع ان الاعلام

بغير ما مع ان الاعلام لم يظهروا جميع الاحكام اما للتقية او لغيرها من الاسباب مثل عدم تحقق المقتضي او
وجود مانع وما اظهروه قد تلف كثير منها بالمخبية لخوف من اعداء الدين الناجية او لحجة اخرى مثل السهو
والنسيان او المسامحة ثم نعم قد يحصل للمتتبع الماهر الذي كان صاحب الملكة القوية الظن بالعدم في
بعض الواقعات فان قلت اذا تتبع الفقيه الماهر ولم يجد دليلا على حكم الواقعة يحكم على الحكم بالسنة اليه
الاباحة قلت لا دلالة في الدليل المذكور عليه فانما يدل على نفي التكليف لا على اثباته الا ان يكون
المراد بالاباحة العقلية ثم واما الاباحة الشرعية فالدليل لا يفيدها فان المراد بنفي التكليف قبل
البيان اما نفي خصوص الوجوب والحرمة او ما يعمهما والندب والكراهة او ما يعمهما والاباحة فان كان
الاول فما يقتضيه وهو نفي تكليف الغافل يقتضي نفي الاستحباب والكراهة ايضا وان كان الثاني فما يقتضيه
يقتضي نفي الاباحة الشرعية ايضا وفيه ايضا ان المراد بنفي التكليف قبل البيان اما نفي التكليف الفعلي
قبل البيان التفصيلي او نفي البيان الاجمالي قبل البيان الاجمالي او نفي التكليف الفعلي قبل البيان
الاجمالي او نفي التكليف الاجمالي قبل البيان التفصيلي والاخامس اما الاول فمسلم ولكنه لا يثبت
الاباحة الشرعية كيف وهي يحتاج الى البيان التفصيلي ايضا بل انما ينفي التكليف فان قلت بعد
نفي التكليف يثبت الاباحة فانه اذا انتفى التكليف لا يبقى احتمال الا الاباحة فان حصر الحكم في
عقلي قلت انما يتم ذلك لو قلنا بان المراد بالتكليف في قولهم لا تكليف الا بعد البيان انما هو
الوجوب والحرمة والندب والكراهة وهم ثم وعلى تقدير التسليم لنا ان نعارض بقولنا لا اباحة
الا بعد البيان فان المراد بالاباحة الاباحة الشرعية دون الاباحة العقلية فانه لا فرق بينهما
وبين غيرها من الاحكام الشرعية في ادعاء البيان ثم فان قلت ان المبين لها الاخبار
قلت نمنع دلالة الاخبار وعلى تقدير التسليم لا يحصل منها الا الظن وهو ليس بحجة فان قلت
ما يدل على حجية ظن المجتهد ط يدل على حجية ذلك الظن قلت ما يدل على حجية ظن المجتهد
انما يدل على حجية ظنه بالحكم الواقعي وما يدل عليه الاخبار انما هو رفع المؤاخذة عن الجاهل

او على انه وعلى تقدير التسليم فالدليل على الاباحة ليس العقل وحده بل هو مع النقل فلا وجه بعد
اصل البراءة من الادلة العقلية ثم واما الثاني فكذلك لكنه لا يناسب المدعى وهو اثبات الاباحة
الشرعية فان البيان الاجمالي على مذهبنا واقع فان المراد بالبيان الاجمالي انما اعدم المكلف
للشارع في الواقعة حكما بالاجماع او الضرورة او النص القاطع وان اكتفينا في البيان بالظن يكتفى
فيه بالنص المفيد للظن ايضا وكذلك الثالث فان البيان الاجمالي واقع والرابع ممنوع ولنا
ان نقول ايضا ان التكليف يستدعي البيان التفصيلي فما لم يتحقق يكون الرجوع الى الاصل ممنوعا
الرجوع اليه فيما اذا تعارض النصان ولا يجوزه اكثر الاصوليين ظاهرا واما النقل فالكتاب و
السنة اما الكتاب فايات منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال ان الله سبحانه
ونفى العذاب قبل ان يبعث رسولا والمقصود قبل بيان الحكم بواسطة الرسول فانه لا فائدة
لبعثة الا بيان الاحكام وهو اعم من ان لا يكون بعث اصلا كما في قبل بعثة الانبياء او يكون بعث
ولكن لم يكن بيانه منه فاذا انتفى العذاب الذي هو لازم الوجوب والحرمة ينتفي ملزومه فان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم وهو ينفي اللزوم واذا
انتفى الوجوب والحرمة يصير العقل مباحا وفيه ان الرسول ظاهر في النبي وفي الجهل عليه التزام
ان يجعل المقدر غير ما يستقل فيه العقل اي كنا معذبين احدا بفعل واجب وترك حرام غير ما يستقل
العقل فيه اي في الحكم بوجوبه وحرمته فان ما يستقل العقل في الحكم بوجوبه وحرمته لا حاجة الى
بعث الرسول فان قلت ان ما يستقل فيه العقل انما يحكم فيه باستحقاق العقاب وهو يستلزم
العقاب فلا منافاة بين القول باستقلال العقل في الحكم بالوجوب والحرمة في الجملة وعدم وقوع
العذاب بالمرة قبل البعثة قلت لو لم يعذب الله سبحانه ونفى استحقاق العذاب يلزم خلاف
العدل ثم اصر عن ذلك فان قلت ان العقوبة من مستحق العذاب تفضل حسن قلت لو كان
المراد انه في الجملة حسن فهو مسلم لكنه لا يلزم منه ان لا يحكم العقل بوقوع العذاب لعدم ان كان

المراد انه حسن مطلقا

المراد انه حسن مطلقا فيقول انه قبيح في الجملة لا ترى ان الملك لو تجاوز عن ذنب كل مذنب واهانة
كل من يستحق الاهانة فيستحق الذم عند العقلاء وكذلك السيد والوالد بالنسبة الى العبيد والاولاد
فان السيد لو عفى عن كل من اذنب من عبيده لبذله العقلاء تفضلا من ان يكون فانه وضع الشيء
في غير موضعه وفي حق الله سبحانه ثم بالنسبة الى عباده ذلك فانه لا واسطة بين عذابهم واكرامهم
ثم فان قلت لو كان العفو عن المذنب حسنا يكون حسنا مطلقا ولو كان قبيحا يكون قبيحا مطلقا
قلت ليس كذلك فان صدور الذنب عن المذنب يختلف وكذلك الذنب يختلفان فقد يكون
العفو حسنا عن مذنب بسبب الصدور او الذنب او نفس المذنب وقد يكون قبيحا بسبب
من الاسباب فتدبر وقد اجاب عنه بعض افاضل المتاخرين بانه ظاهر ان الواجب شرعا اما
يجوز المكلف العقاب على تركه فانه يتصور وجوب شرعي مثلا عند الجزم بوجوب اخبار الله
ثم بعدم العقاب بل لا يكون رجحان الوجوب العقلي يعني يستحق فاعله المدح وتاركه الذم ثم
وجهه انه فرق بين الواجب العقلي والواجب الشرعي والحرام العقلي والشرعي وخير الواجب الشرعي
يستحق فاعله الثواب والعقلي يستحق فاعله المدح والحرام الشرعي يستحق فاعله العقاب
والعقلي يستحق فاعله الذم ومنع اثبات الوجوب والحرمة العقليين بالعقل ثم اجاب عن الايراد بجواز
ان يستحق العقاب ولكن لا يجاب الله بعد البيان الرسول ما نقلنا عنه والمناسب للفرق
المذكور ان يجيب عن الايراد المذكور بان العقل لا يحكم باستحقاق العقاب على الترك في
الواجب وعلى الفعل في الحرام قبل ورود الشرع بل انما يحكم باستحقاق الذم على الترك في
الواجب وعلى الفعل في الحرام فانه بعد تسليم حكم العقل باستحقاق العقاب على الترك في
الواجب وعلى الفعل في الحرام لعله ان يمنع حصول الجزم بعدم العقاب بسبب اخبار الله
ثم ولو حملناه على الاعم من الظاهري والباطني يلزم التزام التجوز في التخصيص اولى من التجوز
الارادة على المدعى موقوف على التزام المجاز ولو التزمنا المجاز يجوز الحمل على ان يعذب

بالعذاب الدنيوي من قبيل المسخ والخسف والغرق والطاعون والريح وامثالها حتى نبعث
رسولا والشاهد له قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وهو لو لم يكن راجعا بالنسبة الى
حمل الرسول على الاعم لانه تقييد وهو اولى من الجواب كالتخصيص لم يكن مرجحا انتهى وفيه ايضا
ان المقصود لما كان اثبات الحكم بالنسبة الى المكلف بعد انسداد باب العلم والظن بالحكم
الواقعي الاباحة من باب التعبد مثل قول المنكرين بحجية ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم با
لاحكام الشرعية فلا بد ان يكون الدلالة قطعية فان الدلالة الظنية غير كافية في اثبات ذلك
المدعى فان العلم بان الله سبحانه وتعالى في الواقعة حكما كما هو مذهب السيد المرتضى عن عدمه
بالعلم او الظن او الاحتياط الا اذا قام الدليل القاطع على ان حكمه بعد عدم الاطلاع عليه
ولو بالامارات الظنية الاباحة وهي مفقودة انتهى ومنها قوله تعالى في سورة البراءة وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون اي لا يؤخذ الله عباده الذين هديهم
ولا يسميهم ضلالا ولا يقدم لهم بارتكاب المحظورات الا بعد ان يبين لهم حظرها عليهم ويعلمهم
انها واجبة الاجتناب ولا اجتناب فاما قبل البيان ولا يسمى عليهم كما قال شيخنا الطبرسي
في المجمع وفيه بعد تسليم التفسير المذكور دلالته على المدعى اذ لا يبعد ذلك والمراد بما
يتقون ما يجب اتقاؤه المنهي فاما ما يعلم بالعقل من القبائح فغير موقوف على النهي فيجب
التخصيص وقد اختلفوا في حجية العام المخصص وليس حجيته لا يفيد غير الظن لا يكفي في المقام
ومنها قوله تعالى في سورة الانفال ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ودلالته
على المدعى موقوفة على الاية المتقدمة فان الظن من الضلالة والهلاك انما هو الكفر باصل او الرسول
وعلى تقدير تسليم الدلالة فليست قطعية والمثبت للمدعى انما هو الدليل القاطع و
ومنها قوله تعالى في سورة الطلاق لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقد ينفق ذو سعة من سعته
ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتيه الله اي ما اعطاه وتقتضي حصر مورد الوجوب في المعنى لا يكلف الله نفسا

الا بانفاق ما اتيها اي اعطاها وبين ذلك ان الايتاء بمعنى الاعطاء دون البيان وان التكليف انما
يقتضي تكلفا ومكلفا وتكلفا به وبيانا ما اتيها البين ثبوتها والمستدل بالاية لا بد له من حملها على
ان المعنى لا يكلف الله نفسا الا بعد البيان التكليف لها وهو على تقدير صحته يجب في المدعى
والاصل بعيد في الغاية انتهى وعلى تقدير تسليم الدلالة وكونها ظنية لا يكفي في اثبات المدعى
اما السنة فما رواه الصدوق في الفقيه في باب الفتوى بالغاية عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية اخرى مرادهما فان المراد ان كل شيء مطلق غير
مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر
بسبب قيد الشارع وجنسه بنهيه عنه قيل والمراد من النهي في حديث الصدوق اعم مما
تضمنه الوجوب من النهي من الترك وفيه انه من اخبار الاحاد وفي حجيتها خلاف بين
الاصوليين سيما في المسائل الاصولية فمن ينكر حجيتها لا يجوز له التمسك به فان قلت ان المسئلة
التي نحن بصدد بيانها من المسائل الفقهية قلت كيف تكون فقهية وقد فرض لبيانها الاصوليون
في كتبهم والفقيه ان المستدل من توابع علم الكلام من قبيل ان جزاء الواحد حجة مرجحا التمسك
والاحتجاج باصالة البراءة لا وهي تقول بعدم التمسك باخبار الاحاد في المسائل الاصولية
وما يكون من توابع الكلام اذا اصل بذلك لجواز الظن بالمسئلة الفرعية فتم واما القائلون بحجيتها
مطلقا فقال طائفة بقول بحجيتها اذا افادت الظن بالحكم الشرعي الواقعي لان الحكم واضح وطريق
العلم به مفقود عند وترجيح المرجوح ممتنع فيتعين العمل بالظن وطائفة بقول بحجيتها من
باب التعبد لقيام الحجة الشرعية عليها ومذهبنا في اخبار الاحاد انما هو الحجية اذا افادت الظن
بالحكم الواقعي وهذه الرواية لا يحصل منها الظن بالحكم الواقعي بل انما يدل على ان الحكم الثابت
بالسنة الى من لم يصل اليه الحكم الواقعي الاباحة وما يدل على حجية الظن في الاحكام
الشرعية من البرهان العقلي لا يدل على حجية الظن بتعلق الحكم الشرعي بالمكلف وذلك

لان من جملة مقدمات ذلك البرهان ان الواقعة لها حكم في الواقع ونفس الامر ولا بد للمكلف من الخروج
عن عهدته وفي الحكم الثاني ليس للمكلف ثمة المقدمة بل غايته ان يلتزم حصوله لسبب الرواية
انما هو النقل بالحكم الثاني ولا دليل على حجية ذلك الظن بل الادلة الدالة على حرمة العمل
بالظن تمنع من العمل به واصل البراءة ايضا وما يعد من الاخبار انه لا تنقض اليقين ابدا بالشك
ثم واما من يقول بحجية اخبار الاحاد من باب التعبد فلا يحتاج الى الرواية لو كان حجة مثل تلك
الرواية عليه عنده ولكن تقديمها او ترجيحها على ما يعارضها مما يدل على التوقف والاحتياط
من اين يحصل له العلم بحجية مثل الرواية التي قد عدها الاكثر من المراسيل ظاهرا او تقديمها
على ما يعارضها فان تقديمها عليه ليس الا بحجية الاخبار الضعيفة او الاعتبارات العقلية التي
لا يفيد الا الظن مع انها مخصصة بما يتقبله العقل وفي حجية العام المخصص خلاف الا ان يقال
ان المراد بالورود ما يعم الورود من جهة العقل ودلالتها على المدعى ممنوعة لاحتمال ان يكون المراد
استحباب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد وان يكون وارده فيما لا يحتمل التحريم
فانه وفاقي كما قال جماعة او فيما يعم به البلوى او نحو تلك المحامل وعلى تقدير تسليم الدلالة
يكون ظنية ثم كلام ان من تمسك بالجزء على البراءة الاصلية اما ان يكون مذهبه جواز التمسك بها
مطلقا فيما يعم به البلوى وغيره وفي ما يحتمل الوجوب وما يحتمل الحرمة او فيما يعم به البلوى خاصة
او فيه وفي ما يحتمل الوجوب خاصة وان كان مذهبه الاول فالحق انه اما ان يكون حجيتها مطلقا
في مقام الاستدلال ولا فالظاهر انه ليس احد ينكر حجيتها بالمرة او من ينكر حجيتها في غير ما يعم به
البلوى كما هو ظاهر المحقق او فيما يحتمل الحرمة كما هو مذهب طائفة من الاخباريين فان كان
الاول فالايراد على المستدل به ما ذكرناه وان كان الثاني فيرد عليه الايراد ان كان المورد في
مقام منع الحجية مطلقا واما ان كان مذهبه حجية اصالة البراءة فيما يعم به البلوى فلا بد له من
تخصيص الرواية بما يعم به البلوى وان كان مذهبه حجيتها فيما يحتمل الوجوب خاصة فلا بد من

تخصيصها بما يحتمل الوجوب

تخصيصها بما يحتمل الوجوب فتم وما رواه الصدوق ره في التوحيد في باب الاستطاعة في الصحيح عن عن زرارة
في الخصال بالاسناد عنه ايضا عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان
وما اكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة
في الخلق ما لم ينطق بشفة ورواه في الفقيه ايضا في باب من ترك الوضوء او بعضه او شك فيه لكنه
تفاوت في المتن فانه ظاهر في رفع المؤاخذة ورفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة
الشرعية فان رفع المؤاخذة لا يجتمع مع الحرمة فانها لا تنفك عنها وفيه منع الدلالة لظهوره في رفع المؤاخذة
على فعل المحرم باعتقاد انه حلال كما اذا اكل مال الغير باعتقاد انه ماله وشرب الخمر باعتقاد
انه ماء وجامع الاجنبية باعتقاد انها زوجته وامثالها وعلى تقدير تسليم الدلالة عليه على رفع
المؤاخذة على الاقدام على فعل ما لا يعلم المكلف حكمه كهل البحث اعني ما لا نص فيه والموضوع المشتبه
كما اذا اشتبه المذكى بالميتة تمنع حجية خبر الواحد في المسائل الاصولية لانا الدليل على حجية خبر
الواحد انما هو الدليل الرابع وهو انما يدل على حجية خبر الواحد في المسائل الفقهية ولو
سلمنا انه يدل على عدم صحة الاحتجاج به في المسئلة بخصوصها فتم وما رواه رئيس المحدثين محمد
بن يعقوب الكليني في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى
عن الصادق ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم
او وضع المؤاخذة عنهم وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة كذا في القوانين المحكمة وفيه انه
ظاهر في ان ما حجب الله علمه عن جميع عباده فهو موضوع عنهم ولو سلمنا دلالته على المدعى
فمنع صحة الاحتجاج بخبر الواحد في المسائل الاصولية سيما اذا لم يكن صحيحا وعلى تقدير تسليم
دلالته ايضا فمنع صحة الاحتجاج بخبر الواحد في خصوص المسئلة وما رواه الشيخ في فوائد المعتبرة
عن التهذيب عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه استدل به الشهيد ره في الذكرى وقد اورد

عليه بعض المحققين وقال ان الاستدلال به فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم
وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلناها اعم من الفعلي فتشمل مثل التصرف
في الفواكه والذي هو المضطر اليه الاحسان اذ المراد بالحل في الرواية هو الخصوص الاباحة بالمعنى
الاخص ولا يكون القسم هو غير المضطر اليه بعدم انصراف الحلال شرعا اليه وقد يتبادر الى الاذهان
توسعا لكونها شاملة على عدم الحكم المتعلق بها وحكمه وفي الحقيقة المتصف بها هو الفعل المتعلق
ثم ان الفعل قد يتصف بها باعتبار المتعلق كحل الجزر وحرمة الميتة وقد يتصف بها باعتبار
الوقت والحال كالحل على الخمر وان كان المتعلق يباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان
حرام الاكل بالذات فيما علم فيه المتعلق والحال والوقت وفيما يكون من افراده فلا اشكال فيه
وما جهل فيه المتعلق والحال فهو مورد هذه الرواية واشباهها فاللحم منه ما يحل اكله بالذات
وبالوصف وبالوقت او الحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجائل وفي المذكى حلال المعدة وفيه
ما يحرم بسبب احد المذكورات كاكل الخنزير او الغنم المغصوب او الجائل او غير المذكى او على
الخمر فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف
بواحد من جهات الحرمة فالشك في كونه على الخمر لا يضر بحل الاكل وكذا اللحم المشتري من
السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سببا لشبهة
حكم الشرعي والشك فيه داخل تحت احد القسمين اللذين حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل
بحصول العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم
الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب
التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجد في الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس
الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه وفي ان معنى الحديث ان كل فعل
من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا عين ما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل

والحرمة اذا لم يعلم

والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال اخرج ما لا يتصف بها جميعا من الافعال
الاضطرارية والاعيان التي يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال او حرام لا حلال ولا حرام فيه
وليس من الغرض من ذكر هذا الوصف بحرمة الاضطرار بل هو مع بيان ما به الاختلاف فصار المعنى ان ما لا يتصف
حكمه وكان فعله لا يكون حلالا ولا يكون حراما فهو حلال سواء علم الكلي فيه او فقد بحيث لو فرض
العلم بانه داخل تحته او محققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال و
الحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين القسمين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري
المعين منهما فهو لك حلال فيخرج ان الرواية صادقة على اللحم المشتري من السوق الفعل المذكى والميتة
وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بموجب مسكتنا فيه لا تصدق على كل منها انه شيء فيه
حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو الحلال واما حرام وانه من
الافعال التي يكون بعض افرادها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في الحكم الشرعي بهما
غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا التعبير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كون مخالفة المشابه
من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري
تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافه بهما
وعدم قابليته لاتصافه اليهما وخروج الافعال الغير مقدورة لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف
باحدهما ايضا شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل اختياري وخروج ما يتعين
حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله من شيء حلال او حرام في معنيين احدهما
انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يكون متعلق الحكم الشرعي به لخروج ما لا يقبل الاتصاف
بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا هذا غير جائز
مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله من شيء حلال ان كل شيء يحتمل حلاله ولا يتعين
الجهالة في الخبر بل معنى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج واعتبار المفهوم المخالف لا يصح

يكن الاتيان بالسالبة المنتقية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد ما ذكرت من اختصاصها
بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان الغالبية لها واحتمال الكل منها
في نظر المكلف لا يوجب الحرمة بل ما كان الحرمة والحلية في الموضوع انما يثبت في الجملة واذهان المكلفين
متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة فيجاب بعموم الحكم اما ان التقييد هنا
ليس بحسب الاحتراز ولا اعتبار المفهوم المخالف فيحكى هذا مع ان ما ذكر في معنى الحديث يكون استعمالا
اخر للفظ في المعنيين ان قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فلا بد ان يكون المراد
منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة حكم المشتبه وحتى من الخارج من البينة او
غيره الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل ولها اصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك
ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المتبادر منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الصادق عليه السلام كل
شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك
قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهرا او امرأة
تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة
فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم بالموضوع ان قيام البينة ايضا
شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم
به البينة وتخصيص العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول والفهم المتبادر من العين الشخص
الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له دخل او
صنف فان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بمعنى مصداقه لك حلال وان لم تعلمه
بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه بمعنى ان هذا العين حرام
واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي
القريب المعهود اما فرده على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كلما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والاوساط

القريبة وكذا الجزئي

القريبة وكذا المعبر في الكلي بالواسطة في عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك
في حرمة المشتبه فيقول ان المشتبه ليس له فرد ان حلال وحرام حتى يتاء حلال حتى تعرف الحرام بعينه
وان امكن ان يقال ان المشتبه من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف
انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع وكالمائع بل هو اما اللحم او الدهن
منه وكلاهما ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشتري من السوق حتى يقال ان من اللحم
ما هو حلال ومما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى
تعرف انه من ايهما وكذا مثال الحمير فان لحم الدواب ليس عنوان الحكم حتى يحصل الفرد ان او الفرد
كلاهما في معرفة لحم الحمير ومن حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله عليه السلام حلال يعني
المصداق الاول المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه واشد الصدق في الرواية
والصحة وما ذكرنا يظهر الكلام في الفتق والصوف المشتبه بالفتاة فان الكلي المنصوب في الفتق
ان جعل عنوان المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصرف الشرب عليه او ممنوع وحرمته
مطلقا استعمال الخبيث ايضا ممنوع فلم يقم هذا الكلي بين كليين فبقي اندراجه تحت الجهالة
بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حله واما الفتاة فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوف
هو الفتاة وغير الفتاة ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم ما ذكرنا ظهر لك ان الاولى
شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين وبعضهم ظاهر
عامة انتهى كلامه رفع درجاته واما الاجماع فقد حكي عن جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته في باب
الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فيها
شيء يحظرها وعن المحقق ره ان اهل الشرائع كافة لا يحظرون من باب الى تناول شيء من المشتبهات
سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يأذن ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المسائل ان يعلم
التفصيل على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم وان كانت محظورة

لا يرجع الى قطعية حتى يعلم الاذن انتهى وقد يؤيد ذلك ان بعض ما ذكره في اعتقاده انه ليس بما اجمع عليه
الامامية وقد رد عليه شيخنا المفيد فيما كتبه عليه كما نقل وان كلام المحقق قد يظهر منه انه في شبهة
الموضوع وعلى الجملة فالاستدلال بكلامهما على دعاء الاجماع على الاباحة الشرعية فيما لا نص فيه فيرد عليه ان الاطلاع
على الاجماع في مثل تلك المسئلة التي ليست من المسائل الفقهية كما قد يحصل الظن بالحكم وما
نقول الاجماع المنقول على الظن كاخبار الاحاد وما ابو هن دعوى المحقق الاجماع انه اقتصر في الخبر في
التمسك باصالة البراءة عليه فيما يعم به البلوى ثم ذكر ان ذهب صاحب المعالم الى بعض اهل ليس
القول بالتوقف وعلى تقدير الحصول لا يكفي في مثل تلك المسئلة بالظن ثم واحتج القائلون بوجوب
التوقف بالايات والاخبار اما الايات فالاية المتضمنة للنهي عن اتباع غير المعلوم والدالة على لزوم اتباع
مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا
والقائلين بالاباحة المدعين للاجماع الجواب عنها بان الاباحة معلومة للحكم العقلي الصحة القطعي بانه
لا تكليف الا بعد البيان والاجماع المحصل على الاباحة وفي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انه يدل
على حجية خبر العدل الثقة وقد اجيز عن الصدر عن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيخصص الاية المتضمنة
للنهي عن اتباع غير المعلوم بتلك الاية ان قلنا ان الخبر الصحيح لا يوجب العلم والا فالحكم بالاباحة
معلوم ثم واما الاخبار فمنها ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى
قال سألته جعلت فداك ما تقول في الناس اذا هلكت تسلكهم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان
جاءكم ما لا تعلمون فهو ما هو يشير الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ما تقول في الناس على خلافه فقال ان تقولوا ما تعلمون ويكون الاحد عليكم فاذا فعلتم ذلك فقد ردوا الى الله
حقه وفي الموثق عن ابي بكر عن حمزة ابن الطيار انه عرض على ابي عبد الله بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ
موضعا منها فقال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام لا تسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف
عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق

قوله انه كما يقول الوزراء

نحن ادلة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان القول بالتوقف فيما لا نص فيه قول بما لا نعلم لان
الاخبار الدالة على التوقف ليست بقطعية السند وعلى تقدير القطع بالصدور في الجملة بناء على التسليم
انها متواترة بالمعنى ليست بقطعية الدلالة وعلى تقدير تسليم القطع بالدلالة يعتضد الاعتضاد
التوقف في المسئلة لان ما يدل على ان الحكم فيما لا نص فيه اولم يكن راجحا لم يكن مرجحا فيجب التوقف الاباحة
كما هو مقتضى ادلة التوقف فان قلت ان الحكم في انتفاء الفصل التخيير قلت لا نسلم كيف وما يدل
على التوقف يقتضي التوقف ولا ترجيح لا بد لنا على التوقف الترجيح عليه مع ان مقتضى التخيير الاباحة فتم
ويتوجه عليها انهما لا ندل على التوقف فيما يحتمل الحرمة كما ندل عليه فيما يحتمل الوجوب انتهى فما يقتضي
تقييدها بما يحتمل الحرمة عندكم من الدليل هو بعينه يقتضي الحمل على التوقف في حكم الواقعة فيخصصها
لقيام الدليل على ان حكمها الاباحة من حيث انها لا نص فيه صح فتم وقد اجاب عنه بعض المحققين
بانا نقول بموجبها اذ هي بموجبها انتهى نكف عن حكم لا نعلم حكمه بالحظر من والذي نحكم به هو
حكم ما نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا نعرف حكمه بالخصوص من لا من حيث هو الحظر من نحن لا نحكم فيما
لا نص فيه لاجماعنا على من الكتاب والسنة والاجماع هو اصل البراءة ثم قال فان قلت اخبار التوقف
مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف في الحكم فيما لا نص نعلم حكمه بالخصوص
وعن ما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم عليهم السلام من ذلك المنع من العمل با
لقياس ولا تطيلي الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره
واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما
يثبت حكم من الجزئيات الكلية وثانيا ان المعارضة تدل على اصل البراءة اذ هي سند ودليل
واعتقادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بالاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر
والحرج والضرر ثم اولى بالتقييد والتأويل فاصل البحث الحكم بتوقف ان حكم المشتبه ولا
نعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار وفي قولنا هو اصل البراءة لسلامة الاخبار والادلة

واذا تنا الى ان يتطرق اليكم ان يتوقف غاية الامر ان ما ذكر من الطرق يرجع الى ما اختار من انه المختار في التخيير يرجع الى اصالة البراءة وثالثا ان دلالة ادلة الاخبار على الوجوب منوعة بل
الظاهر من كلها او من بعضها مجموعا الاستحباب والاولوية ونحن لا ننكر بل نقول بالاستحباب الاحتياط و
الترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها
او في ملاحظة ما مذكورة في سياق الوعظ والافيد والترغيب في الخير والردع عما يخشى ان يصير موجبا
للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ودائما ان يأتي على ما ذكرنا على ما ذكرتم فان حمل اصل البراءة اخبار
على خلاف ظاهرها لئلا يحمل اما بشبهة الوضع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن
جريانه في بعضها مثل قوله عليه السلام دع ما يريبك الى آخره حيث ورد في ليس المحبط للحرام وحكاية الترجيح
في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية في حكم الاحتياط وكذلك حملها على التقية
لاختلاف العامة في المسند وخامسا نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الاخبار كما استفاده
من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة التجنب والتفحص
عن الدليل الاخر كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم لا نفي فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم
في حكمه من الاباحة وفي الوجه الاول من الوجوه الستة التي ذكرها لدفع الاجراء المنع من ظهور ان
المراد المنع من العمل القياسي وفي الوجه الثاني منها المنع من كون ما يدل على اصل البراءة اقوى سندا
ودلالة اما السند فلان كل ما في الكتب الاربعة قطعية السند ومع ذلك تداعى في الفصول
المهمة تواتر ما يدل على التوقف في باب وجوب التوقف والاحتياط واما الدلالة فلان اخبار التوقف
لم يكن افيد دلالة على وجوب التوقف فيما لا نص فيه من اخبار اصالة البراءة لم يكن اضعف منها
ما عدا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقد قيل بظاهر الحديث الاول وعمومه معارض بالاحاديث الكثيرة
الدالة على وجوب التوقف والاحتياط فيما لم يظهر لنا حكمه والنهي قسمان عام وخاص والعام قد
بلغنا وهو النهي عن القول بغير علم وايجاب التوقف والاحتياط والسؤال من العلماء وانما هي

الحديث الشريف

الحديث الشريف انه لا يتعلق باحد حكم التكاليف الشرعية ولا يؤخذ بفعلها اكثر كما الا بعد بلوغ الخطاب
وهو يدل على الاخذ والفعل من فعل وجودي ليس فيه عنده يوجب المنع منه ولم يصل الينا
فيه نص صريح نهي فاذا افعلنا لم نكن مؤاخذين وقد ورد في هذا المعنى احاديث اخر كقوله صلى الله عليه وآله
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله النبي صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما
استكرهوا عليه وما لا يطيقون الحديث وكل ذلك يدل على العفو عن الغافل والجاهل وعدم
المؤاخذة على من نفى الحكم الذي هو معنى البراءة الاصلية ويدل على ان معنى هذه الاحاديث في ذلك
ما ذكره الشيخ المفيد في مسائله ردا في تفسير الحديث المشهور من ان ولم يعرف امام زمانه
ومات ميتة الجاهلية قال المتحن بحادث يجب عليه ان يرجع في ذلك الى العلماء من شيعة الامام ليعلم
ذلك من جهتهم ثم قال ان كان الحادث مما لا يعلم بالسمع الا حتى يحظره فانه على الاباحة
الى ان يقوم دليل سمعي على حظره وهذا الذي وصفناه انما جاز للمكلف الاعتماد عليه والرجوع
اليه عند الفقد الامام المرشد ولو كان الامام ظاهرا باوضحه غير ارادة اليه والعمل على قوله
انتهى كلامه وهو يدل على ان عدم العلم بالحكم الشرعي بعد التفحص عنه مؤاخذ في تركه ولا مكلف
به من باب الاباحة حيث انه بذل جهده فهو معذور عند الله تعالى ولا يدل على نفس الحكم بل يدل
على حصول الظن بنفيه في الواقع كما هو معنى البراءة عند من يقول بها وهذا هو المفهوم من الاحاديث
الشريفة والله الموفق انتهى وقال صاحب الحدائق ره في الاستدلال بالرواية نظر من وجوه وعد
منها ان المفروض في الخبر عدم وجود النهي وعدم حصول العلم والحال ان النهي موجود فيما اشرنا
اليه اتفاقا من الاخبار وهو النهي عن القول بغير علم في الاحكام الشرعية والنهي عن ارتكاب
الشبهات وحصل ايضا العلم بمنادا هو العلم بالاحتياط في بعض افراده وهو موضع النزاع و
التوقف في البعض وقال وعلى هذا يكون مضمون الخبر مخصوصا بما قبل الاحكام الشرعية او بمن هذا
لم يبلغه النهي الصادر من هذه الاخبار فيكون مضمونها الان غير موجود وعند العلماء العام فيمن العام
نبي

بجانبها انتهى قوله ويمكن ان يقال ان معنى الرواية وكل جزء من الجزئيات ومصداق من المصاديق
يحل تناولها حتى يتبين انه من مصاديق ما هو فيه النهي وفي بيان لفظة كل اشارة في الجزئيات
والمصاديق فان قلت نسلم ذلك ولكن الظاهر من قوله عليه السلام حتى يرد فيه النهي انه عليه السلام في مقام بيان حكم الكلي
قلت جعل الاول قرينة على صرف الذيل من ظاهره اولى من صرف الذيل قرينة على صرف الصدر من ظاهره
ثم قد علمنا ان ما يدل على اصالة البراءة اقوى دلالة فلو سلم ترجيح ما يكون اقوى دلالة على ما
يكون اضعف اذا كانا في مرتبة واحدة يجب السند ثم ان ما يدل على التوقف منحصر بالكتاب
والسنة والعقل اقول اما الكتاب فما يدل على حرمة اتباع غير المعلوم واما السنة فما يدل عليها
من الاخبار اقول ثم ان واما العقل فانه يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل وبالعمل اقول فانه قال الشيخ
الفاضل المحدث الحر العاملي في الفصول المهمة في باب انه لا يحكم بوجوب فعل وجودي يقوم عليه
الدليل وانه لا يجب الاحتياط بما يحتمل الوجوب وعدمه الا ما استثني حيث قال ولم يذهب احد من
العلماء فيما اعلم الى اصالة الوجوب في كل فعل حتى يثبت عدمه بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر
المتقدمين من الامامية الى ان الاصل في كل ما عدا الضروري كالتنفس في الهواء حتى يثبت عدمه وذهب
كثير منهم الى التوقف والاحتياط واتفقهم الشيخ في العدة والمفيد وجماعة من المتأخرين ودليل
التوقف والاحتياط كما عرفت انه لا اجماع على اصالة البراءة مع كيف وقد ذهب الى الشيخ
والمفيد وجماعة من المتأخرين انهم ذهبوا الى التوقف والاحتياط ككثير من المتقدمين وذهب
اكثرهم الى اصالة التحريم ثم قال وفي الوجه الرابع لا نسلم ان الجمع من باب الترجيح ولو سلم فلا نسلم
ان الجمع الذي مع حمل اخبار اصالة البراءة على ظاهرها اقرب من الجمع الذي مع حمل اخبار التوقف على
ظاهرها مع ذلك امكن ان يقال ان ما يدل على الاباحة موافق للعامة وان مذهبهم ذلك وما يدل
على التوقف مخالف للعامة وما يخالف العامة مقدم على ما يوافقهم وان ما يدل على التوقف
من الاخبار اكثر عددا وما يدل على الاباحة موافق للاحتياط وان الاخبار التي تدل على التوقف اكثر

وجه ان على ان يحتمل ان يكون المراد بما يقع
السنة واردا بخبر الواحد وعلى هذا لا يرد
لا يدل عليها فان ورد من حيث يقول ان الشبهة
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص وحيث يقول ان الشبهة
الاولى التوقف هو الاحتياط بين
قال معدل بين وجوب الاحتياط بين
ذلك الحديث وان ما يدل على التوقف
فالكتاب ما يوافق كما في الاحتياط
الاجتهاد وذلك لان ما يدل على التوقف
اسلما بخبر المعصوم والتوقف
توقف بالنسبة الى ما يدل

في الحديث الرابع

من الادلة التي تدل على الاباحة واضح دلالة منها ومنها حديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة
قال الصدوق فيما رواه الكليني في الكافي عن عمر بن حنظلة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
بين وبين شبهات بين فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم وقريب منه الحديث الاكثر ذكره الاستاذ في الفوائد الحكمية ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل
معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليل الينا او لاحتمال ولا الاشتباه
في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات او ما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها
ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما لاحتياط المعصوم او العلم العادي بذلك او لمجاورة الشاذ
وان لم يحتمل الشبهات على العموم وقد اجاب عنه بوجوه منها انه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ارتكاب
الشبهة فظنه ارتكاب في الحرام فاذا وقع في الحرام الواقعي فهو هلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من
ارتكاب جميع الشبهات ولو بغفلة من فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا
استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة وكلها صدق عليه لا جميعها وذلك
ان يندرس الكراهة كالنهي عن الصرف فحرف الوقوع في الربا ومن بيع الاكفان فحرف الوقوع في محنة
موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات الموافقة والعقاب الاخروي في
ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه وثانيا فنقول ما لا نص فيه ليس بشبهة الا ولد المتقدمة غاية
الامر ان ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه وثانيا فنقول ما لا نص فيه ليس بشبهة الا ولد المتقدمة غاية
الامر ان ما لا نص فيه من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا يعلم حكمه فحكمه
الواقع البين من الحلية بينما هو مفصلة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة كانه لا يعلمها فارتكابها
من جهة الاعتماد على حصة الشرعية لعدم زيادة لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول بالاجتناب
الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض
بالنقصان فالكل جهتان ويستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة
العموم الاولى فيما لا نص فيه وثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب صورة الموضوع المشتبه ايضا والتوقف

بان اكل الفاكهة الغير المضمونة حرام لهذا الحديث واكل مال الغائب الذي معيشته من العشر جائز
اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الاولة
المبيحة لاكل فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه الرواية نقضا
علينا يرد عليهم ايضا وايضا فلو من دلالتها على الحرمة فحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا
لكون ما ذكر من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي فيها هذا
الحديث ذكر الصدوق انه لا يوجد وجوه التراجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع
عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله ص قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين الى آخر ما ذكرناه وهذا يدل
على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر
من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهات
قلت ان الكلام في هذا المقام ابداء الحكمة ووجه المنع من اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول
الله ص من الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الشبهة مشروعا
لحق المجمع عليه وثبوت حجية تعاولي بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم يتوجه المقام
بذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها
يكون مستحبا وانتم لا تقولون وان حملتم المراد من الشبهات في قوله ع تطرح الشاذ النادر فيما نحن فيه
نحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تخالف الاحتياط واما الامارات بالنسبة الى
الشرع وكالمستدل عليه الصدوق ايضا وكذلك وخامسا ان الظاهر من بعض الروايات ان العقاب على
الشبهة منها ما رواه علي بن مهزيار محمد بن الحسن في كتابه الصحيح عن علي بن اسباط عن سدير عن الصادق ع
قال في جملة حديث ان في حلالها الى الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عقابا فانزل
الدنيا بمنزلة الميتة اذا كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان

العقاب فالعقاب

العقاب فالعقاب خبر انتهى كلامه وذلك لانه ولزوم ما ذكره من العمل بالبراءة الاصلية المقتضي لدخول ما دل
عليه في الحلال البين لم يبق القسم الثالث فرد بندرج تحته لما كان الثبت وجه فيتعين القول بالتثليث
وهو الحلال والحرام خاصة والاجتناب عنهما انتهى والجواب انه وارد على الفاضلين بوجوب التوقف و
انهما اوكد ويمكن الاعتراض عليه بان لنا ان نحتمل ان يكون وارد في بيان المصادرين والجريان التي تتصف
بالحلية والحرمة من لحم الخنزير والخبز الموجودين في السوق دون احكام الكليات بل يكون ارجاعا لمورده فيه
وان يكون المراد ارتكاب الشبهات وظنه الوقوع في المحرمات يعني يحتمل قريبا ان يصير باعثا على ارتكاب
الحرام بناء على الدوام في المحرمات لا مع الخنزير او طائفة من الحرام بناء على الدوام فيما للعهد الذهني
فلا يرد ان ارتكاب الشبهة لا يصير باعثا على ارتكاب جميع المحرمات بل ولا ارتكاب الشبهات مع ان ارتكاب
جميع الشبهات لا يمكن الا ان يحمل على الشبهات التي تقع المكلف وفيه ويؤيده ذلك انه قال ع لا ناس
الى ان قال ع فانه في جميع البدعة في جوف جهنم ولا تعرضوا لانفسكم فتذهب بكم الى جوف هذه
الظلمة ولا يدخلوا معهم في شيء من ظلمهم لكم الا رضا على المعصية فان المراد ظاهرا مطلق الترغيب حتى في
المباحات قال شارح نهج البلاغة ابن ميثم البحراني في شرحه الكبير المسمى بمصباح السالكين في الجمع
المقصود بالرخصة الرخص الشرعية بل ما يباح للانسان فيه مع نفسه حتى تنويع المآكل والمشارب
والمناكح والخروج فيها الى ما لا ينبغي في نفس الامر ويتناول له تاويلا وعليه يحتمل انها جائزة
في الشريعة ويروج لها انبساط الهوى ومن الاجتماع في السماع لغير الجد وحضور مجالس النساء
ومعاشرة الظالمين والتفاوت الكلي في هذا الباب هو تسع الانسان في الامور المباحة واستيفاء
حده فانه متى فعل ذلك شارف المكروه ثم يتجاوز الحد الى الحرام انتهى كلامه ثم يحتمل انه لا عقاب في فعله فتارة تشبه الى
الى فعله ناسيا في حده شارف المحظور وذلك ان العقل اذا اطاع النفس الامارة بالسوء فيما
يامره به مرة مرة لم يبق له نفاذ عما تقوده اليه لوقوع الانسان وظاهر ان ارتكاب بعض ما يوافقها
يجر الى ارتكاب بعض فيؤدي ذلك الى تجاوز الحدود الشرعية ويجرها الى الوقوع في جبائل

الثلثة

يتقن م

الشيطان والتهور المحظورات التي هي مساوي الاعمال وذلك ما ورد في الخبر من وقع حول الحمى يوشك
ان يقع فيه وقد شبه العارفون القلب بالحصن والشيطان يجد ويريد ان يدخله ولن يمكن
دفع ذلك العدو والتحفظ منه الا بضبط ابواب ذلك الحصن التي منها الدخول اليه وحرسها
وهي ابواب كثيرة كسائر الجوارح وساهد النفس في التوسع في المباحات والدخول في الاحرى المشتبهة
من اعظم تلك الابواب ودخول الشيطان منه اسهل وهو عليه اقدر الى قوله وروي ان ابليس ظهر
ليحيى بن زكريا عليهما السلام فرأى عليه معاليق من كل شيء فقال له يا ابليس ما هذه المعاليق قال
هذه الشهوات التي اصيب بين قلوب بني آدم فقال هل لي فيها شيء قال نعم ربما شبعت فشغلتك
عن الصلوة عن الذكر قال ليس هذا لك قال بلى على ان لا اعود بطني من طعام ابدا قال ابليس
بلى على ان لا انصح مسلما ابدا انتهى ومع ذلك لا يكون قطعي الدلالة فيجب على مقتضى مذهبه
ان يتوقف في المسئلة لان مذهب الاخباريين ان كلما ليس بقطعي الدلالة داخل في الشبهة
قد نص عليه صاحب القوانين المدينة في غير موضع وقوفا ان الخبر قطعي الدلالة فهو خلاف من القول
لا يخفى على من كان ذا سكة فتم وما يرد عليهم انه لا يفيد حكم الله بالنسبة الى المكلفين فانه
حلال محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة وحرام محمد صلى الله عليه وآله حرام الى يوم القيمة كما روي عنه صلى الله عليه وآله فلو كان حكم الواقعة
التي لم يرد فيها نص الاباحة بالنسبة الينا والحرمة بالنسبة الى من وصل اليهم الخطاب يلزم اختلاف
حكم الله باختلاف المكلفين وهو وارد عليهم لانهم قالوا بوجوب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة
مع تجويزهم ان يكون مباحا في الواقع فتم كون هذا الاخبار الدالة على حسن الاحتياط وفي الاستدلال
بها انه لا دلالة فيها على وجوبه وعلى تقدير التسليم لا يقاوم الدليل الدال على جواز التمسك باصل
البراءة وقد استدل لهم بان دفع الضرر المحتمل واجب عقلا فاذا احتمل المكلف ان يكون الفعل
حراما في الواقع يجب تركه وفيه انه ممنوع في الشرعيات وفي نفي ان الشرع لم يمنع وجوب دفع
الضرر المظنون في الشرعيات وعلى تقدير تسليم وجوب دفع الضرر المظنون في الشرعيات فيقاس على

دفع م

العادية فان العقلاء

العادية فان العقلاء بنائهم فيما عليه بهذا انما يقتضي وجوب الترك فيما يكون الضرر مظنونا وفي سلمنا وجوب
دفع الضرر المشكوك عقلا فانما يقتضي اذا لم يحصل الشارع فعله مباحا وندب رفع الفعل فيما لم يرض
به فيه بالادلة التي قررناها فتم هذا اذا سلمنا احتمال وجوب الضرر فيما لا نص فيه واما الى مقتضاه استنادا
الى ان الضرر انما يترتب عليه لو كان حراما على من لم يجد دليلا على الحرمة بعد التفحص بقدر الوسع
وفي نقطع بعدمه لان شرط التكليف البيان فاذا انتفى البيان كما هو المفروض ينتفي التكليف فلا
يبقى احتمال وفيه انه جار فيما يحتمل الوجوب ايضا فلو كان نفيا لكان الاحتياط فيه واجبا ايضا
ليس كذلك اجماعا فان قلت فعلى هذا فما ذا تصنع باخبار التوقف التي يكون منوا ترة قلت بعد
تسليم قوة ارتها يحملها على انها واردة فيما كان المكلف سبيل الى العلم بالتكليف بالسؤال من اهل
العصمة عليهم السلام او من يخبر عنهم خبرا يحصل منه القطع او الاجتهاد فيما كان سبيل العلم به
مسدودا وكذا اخبار الاحتياط الواردة يحملها على الاستحباب فتم وعلى اي حال المذهب جواز التمسك
باصل البراءة فيما يعم به البلوى لان من لم يصل اليه البيان بعد التفحص بقدر الوسع يقبح المؤاخذة
على الفعل واذا قبح المؤاخذة فيقتضي واذا انتفت انتفى الحكم اعني الحرمة ولان من لم يصل اليه البيان
بعد التفحص بقدر الوسع لا يكون مكلفا بما في الواقع وعند اهل العصمة انهم فسروا الحكم
بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين على سبيل الاقتضاء او التخيير وفسروا الخطاب بتوجيه الكلام
نحو الغير للتفهيم وبالنسبة الى من لم يصل اليه البيان لم يكن خطاب لان الله ولا ممن يوصل حكمه
الى العباد وهو واضح وايضا لو كان خطابا لكان معه الفهم لانه لا ينفك عن التفهيم بما اذا كان غرض
المتكلم الحكيم من كلامه بما اذا كان امرا بحيث تقدير الجهالات الحكيمة عن جماعة على الظاهر في غرضه
ما يحتمل الحرمة قال في الخبر الجمع العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما
يقتضيه البراءة الاصلية وفي موضع اخر ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول
شيء من المشتبهات الى اخره وفي التنقيح اصالة البراءة هي حجة عندنا ما لم يتحقق دليل على خلافها

لقبح ابرهان الشرع فعله

الثواب

مؤاخذة قبيح م

وبين عليه ذه يحتمل الوجوب
الخصوص ان جهات المحصل
والمنقول اغير فارغ المعتبر

ومن رسائل الشيعة لا خلاف في نفي الوجوب في مقام الشك في الوجوب الا اذا علم احتمال ذمتنا بشيء
معينه وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وفي تحصيل الفهم لمذهب احد من
العقلاء فيما اعلم الى اصالة الوجوب في كل فعل حتى يثبت عدمه وفي رسالة المحقق البهبهاني ره ادعوا
الاجماع على ذلك ادعاه جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة ويظهر ذلك من طريق
الفقهاء منهم الكليني والمفيد والشيخ وان قالوا بالتوقف الا انهم يقولون به بالقياس الى حكم العقل
لا بالقياس الى الشرع وطريقة العمل فانهم يقولون بالبراءة وقد عدس سره في موضع اخر في جملة كلامه
له ومع ذلك اتفقوا على البراءة غاية الاتفاق واطبقوا اطباقا بينا الاطباق وعمل جميع المسلمين كان
عليها كما اشرنا وقال ايضا في مقام اخر اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة في
موضوع الحكم الاصل فيهما البراءة ودليل المجتهدين الاجماع فقد جمع منهم الصدوق في اعتقاداته
والمحقق والعلامة وكثير من المتاخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ ولا شبهة في كونه
حقا واما فيما يحتمل الحرمة فالظاهر بل المقطوع انه اجماعي ايضا وهو ظاهر جماعة وصرح به بعض واما
المفصل فقد اشرنا الى مستنده وهو ضعيف جدا ثم واما الاخبار من فيه تعارض فقد بدفيه من الترجيح
كما هو الطريقة المستمرة بين ارباب التحصيل من الفرق الناجية القائلين بحجية اخبار الاحاد ولا يمكن
الاعتماد على المرجحات المنصوصة لما فيها المنصوص سندا والاختلاف والتعارض المستدعي للترجيح
ولا بد فيه من اعتبار المرجحات العقلية فان قلت يجوز البناء فيها على التخيير او التوقف قلت
مع امكان الترجيح بالمرجحات العقلية لا وجه لشيء منهما بل يتعين العمل على حجية الظن بعد انسداد باب
العلم ولا على فساده فيجوز الرجوع الى المرجحات العقلية فيما تعارض فيه نصان فقط سواء كان
التعارض بين الخبرين الواردين في علاج المتعارضين او بين الخبرين الواردين في بيان الحكم
الشرعي الفرعي واذا وقع التعارض بين المرجح العقلي والنقلي تقدم الاول على الثاني الا اذا
قلنا بان حجية الثاني من باب السببية وهو غير ثابت حتى فيما يدل على ترجيح مخالف العامة

وقد يجب التسليم

وقد يجب التسليم

وقول صاحب المعالم ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب واظهر غير
ثابت ثم واذا تعذر الترجيح فيه فقد ذهب بعضهم الى الرجوع او الرجوع الى اصل البراءة وذهب
بعضهم بالتخيير وذهب جماعة بالتوقف واوسعها الاقوال اوسطها وهو الاشهر المعروف بين محققي
متقدمي اصحابنا ومتاخريهم كالاستاد العلامة في القوانين المحكمة وفي المعالم الاعرف في ذلك
من الاصحاب خلافا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية
انتهى وذلك لان المدار في الاحكام على العلم في حق الامكان ومع التعذر على الظن ومع التعذر
يكون العمل بالشك اولى من الوهم ويمكن الاحتجاج عليه بانه قد يحصل القطع بان الحكم في المسئلة
على خلاف الاصل كما اذا اختلف الاصحاب على قولين وفيه لا يجوز الطرح والرجوع الى الاصل وكذلك
في غيره لعدم القول بالفصل ويؤيده الاخبار الدالة على التخيير فتامل فان قلت مقتضى ادلة الحرمة
العمل بالظن التوقف والاحتياط ويؤيده الاخبار الدالة على التوقف والاحتياط قلت يظهر
من المعالم انه لا قائل به في الاصحاب بل في الاية والاخبار الدالة على التوقف والاحتياط معارضة
بالاخبار الدالة على التخيير لنا ان عدم جواز التوقف ليس اجماعيا لكن لا دليل عليه لانا
قد ابطلنا التمسك بالادلة الدالة على حرمة العمل بالظن في الغرض بالادلة الدالة على جواز
العمل بالظن فيما بعد انسداد باب العلم فيما لا بد من تخصيصها بالاصول الكلية او بما
اذا كان تحصيل العلم ممكنا او حمل الظن فيها على الاعتقاد الجازم كما هو ظاهر بعض الاخبار وبعد
اثبات جواز العمل بالظن وتخصيص الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن في الغرض اوجد
الظن على ما ذكرنا لا يبقى وجه للاستدلال بها على التوقف والاحتياط

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين فقد وقع الاختلاف العظيم
في حجية الظن بالحكم الشرعي الفرعي بين الاصوليين والاخباريين وكذا بين الاصوليين بعد اتفاقهم
على حجية قول المجتهد في الجملة ان ظنه حجة مطلقا او اذا اقيم على حجيته مخصص دليل قطعي مثل الظن الحاصل
من الكتاب مثلا ويظهر من بعض القائلين بحجيته مطلقا التفصيل والفرق بين الظن الذي يسكن اليه
النفس ويعتمد عليه وغيره وتحقيق ذلك المطلب من اهم المطالب وهو يستدعي تمهيد مقدمات

المقدمة الاولى في بيان العلم والظن والشك ما يظهر من اهل اللغة في معنى العلم ان العلم
والمعرفة بمعنى واحد لانه قال الجوهري علمت الشيء اعلمه علما عرفته وقال في ترجمة المعرفة عرفته معرفة
وعرفانا واكتفى به وقال الفيروزابادي في ترجمة العلم علمه كسمعه وعلما وعلم هو في نفسه
رجل عالم وعليم وفي ترجمة المعرفة عرفته يعرفه معرفة وعرفانا وعرفه بالكسر وعرفانا بكسرتين
مشددة الفاء علمه فهو عارف ومن صرح بترادفهما من اهل العربية نجم الائمة رضي في شرح الكافية
حيث قال في بحث افعال القلوب واما اليقين فقط فهو علم اذا كان بمعنى عرف ولا
يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا
قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرف لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم لا يفرق
معنوي بينهما بل هو مبني على اختيار العرب فانهم قد يخصون احدا المتساويين في المعنى
بحكم لفظي دون الاخر انتهى كلامه واما الظن فقد فسره في الصحاح بالحدس حيث قال الظن
الحدس وقد يوضع موضع العلم قال وربما يدين الصمة فقلت لهم ظنوا بالفي مدجج سراتهم
في الفارسي الشرد اي استيقنوا وانما يعرف عدوه باليقين لا بالشك انتهى وهو
لا يخالف ما قاله في ترجمة الحدس من ان الحدس والظن والتخمين بمعنى واحد
ثبانا برأيه الا ان يقال انه اعم من الظن والتخمين فتدبر واما صاحب القاموس فقد فسر الظن

بالترجيح

ويظهر منه ان الحدس بمعنى الشك فقد فسر الشك في ترجمته حيث قال في ترجمة الشك
خلاف اليقين وفسر الجوهري اليقين بالعلم وزاد الشك ويظهر منه ايضا ان الشك خلاف
اليقين اعم من الظن بالمعروف وقد افصح الفيروزابادي ومن المصباح انه العلم الحاصل عن نظر مستند
وهو الذي يفيد من كلام شيخنا الطبرسي ره في المجامع حيث قال في تفسير قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون
واليقين هو العلم الحاصل بعد استدلال ونظر فلذلك لا يطلق الموقن على الله تعالى وسواء الانبياء
الجلد عنده وقال بعض المتكلمين من اللغويين العلم اليقين الذي لا يدخله الاحتمال هذا هو الاصل
فيه لغة وشرعا وعرفا وكثيرا ما يطلق على الاعتقاد الراجح المستفاد من مستند سواء كان يقينا او ظنا
هذا ما عندنا من كلام اهل اللغة في بيان معنى العلم والظن والشك اما ارباب العلوم فيظهر من المتقدمين
وبعض المتكلمين ان العلم اعم من التصور والتصديق بانه حيث جعلوه مقسما لهما وقد يشهد لهم
قوله تعالى في سورة البقرة والله بكل شيء عليم حيث عمم الشيء البتة للجزئية وغيرها وتخصيصه بالبتة
للجزئية يحتاج الى بيان الى بعد القرينة على انه تخصيص غير مرضي الا ان يقال ان الباقر قرينة على ان المراد
منه البتة للجزئية وانه تقييد لا تخصيص ومن بعضهم كصاحب ابن سينا الجرجاني في كتابه في علم الكلام
المسمى بالقواعد انه مطلق التصديق حيث قال حصول صورة الشيء في العقل اما ان يتجرد عن الحكم
ويسمى ذلك الحصول معرفة وتصورا او اما مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان بنفي او اثبات
تصديقا وعلما وصرح الشهيد ره في تمهيد القواعد حيث قال والحمد لله في الجواب ان يراد بالعلم
معناه الاعم وهو ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وهو معنى شائع وراقد وارده في
القرآن قال وهو مبني على انكار استعمال العلم في التصور بطريق الحقيقة وشهادة ان لا يعلم ان يقال علمت
زيدا وارعا استعماله في الظن بطريق الحقيقة كما يشهد به قوله تعالى كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا
عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ونظائره لان بناء فهم كلام المتكلم على الظن المتجه
على اصالة الحقيقة وعدم نصب القرينة وعدم النقل واشالها من القواعد التي لا تفيد الا الظن كما يشهد

بالترجيح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم واما الشك فهو في مقابله الجوهري حيث قال في ترجمة الشك
خلاف اليقين وفسر الجوهري اليقين بالعلم وزاد الشك ويظهر منه ايضا ان الشك خلاف
اليقين اعم من الظن بالمعروف وقد افصح الفيروزابادي ومن المصباح انه العلم الحاصل عن نظر مستند
وهو الذي يفيد من كلام شيخنا الطبرسي ره في المجامع حيث قال في تفسير قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون
واليقين هو العلم الحاصل بعد استدلال ونظر فلذلك لا يطلق الموقن على الله تعالى وسواء الانبياء
الجلد عنده وقال بعض المتكلمين من اللغويين العلم اليقين الذي لا يدخله الاحتمال هذا هو الاصل
فيه لغة وشرعا وعرفا وكثيرا ما يطلق على الاعتقاد الراجح المستفاد من مستند سواء كان يقينا او ظنا
هذا ما عندنا من كلام اهل اللغة في بيان معنى العلم والظن والشك اما ارباب العلوم فيظهر من المتقدمين
وبعض المتكلمين ان العلم اعم من التصور والتصديق بانه حيث جعلوه مقسما لهما وقد يشهد لهم
قوله تعالى في سورة البقرة والله بكل شيء عليم حيث عمم الشيء البتة للجزئية وغيرها وتخصيصه بالبتة
للجزئية يحتاج الى بيان الى بعد القرينة على انه تخصيص غير مرضي الا ان يقال ان الباقر قرينة على ان المراد
منه البتة للجزئية وانه تقييد لا تخصيص ومن بعضهم كصاحب ابن سينا الجرجاني في كتابه في علم الكلام
المسمى بالقواعد انه مطلق التصديق حيث قال حصول صورة الشيء في العقل اما ان يتجرد عن الحكم
ويسمى ذلك الحصول معرفة وتصورا او اما مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان بنفي او اثبات
تصديقا وعلما وصرح الشهيد ره في تمهيد القواعد حيث قال والحمد لله في الجواب ان يراد بالعلم
معناه الاعم وهو ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وهو معنى شائع وراقد وارده في
القرآن قال وهو مبني على انكار استعمال العلم في التصور بطريق الحقيقة وشهادة ان لا يعلم ان يقال علمت
زيدا وارعا استعماله في الظن بطريق الحقيقة كما يشهد به قوله تعالى كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا
عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ونظائره لان بناء فهم كلام المتكلم على الظن المتجه
على اصالة الحقيقة وعدم نصب القرينة وعدم النقل واشالها من القواعد التي لا تفيد الا الظن كما يشهد

بالاستدلال العقلي فانه لو كان فهم الكلام مبنيا على العلم ولا يكتفى فيه بالظن لم يستقر النظام لا
استقراره على الافادة والاستفادة بالكلام واذ لا يكتفى في فهم المراد منه بالظن لكان طريق الفهم منه
سد وباب الايمان ودلالة الالفاظ كلها اجمالية ظنية فيلزم انتفاء النظام وقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات
حيث فيل المراد بالظن المتاخم للعلم لعدم امكان حقيقة العلم وقوله تعالى فان علمتم فيه جزء لا يتم الا
العرفية فانه يقال في العرف علمت وانما الواقع انما هو الظن كما يفصح عنه ارجع الى ترجمته في
الفارسية ثم وما ذهب اليه جماعة من المتكلمين والاصوليين انه يجب لحصول التمييز بين المعاني الاجمال
النقيض قال في المواقف وهو المختار من تعريفاته وقال المحقق الشريف في شرحه وهذا القيد يخرج
الاجمال جميع الظن والشك والوهم وكذا جميع الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما
في الواقع فيزول عنه ما الحكم به من الايجاب والسلب اي نقيضه وكذا التقليد لانه يزول بالتشكيك
انتهى ثم قال وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني والتصور التام لانه لا نقيض له وفي شرح المقاصد للعلامة
من قوله لما تميز لا يحتمل النقيض اي يراد بنقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد
انه حصر توجب التميز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في معنى التميز على ما
قالوا ان اعتقاد الشيء انه كذا مع انه لا يكون الا كذا اعم وعرفه الشيخ ره في الحد بما يقتضي سكون النفس
وقد اختاره الشيخ الطبرسي ره في مجمع البيان عند تفسير قوله تعالى انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون ثم قال وهذا الحد اولى من قول من قال انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس
فان الفاضل المحشي لمحمد خليل القزويني ره ذكر ان سكون النفس اعم من سكون النفس لعدم
من عدم تجويز النقيض وان عدم تجويز النقيض يتحقق في الجهل المركب والتقليد دون سكون النفس
ولعله زعم ان سكون النفس هو عدم تجويز النقيض مع رسوخه في النفس واستاع زواله وعن المحقق
الطوسي قدس سره والدين ره في رسالة العلم الجهل المركب والتقليد شاركان العلم في كونهما
اعتقادين مطابقين لسكون النفس الا ان العلم يقتضيه بالدلالة والبيان يقارنانه اجمالي سبيل

الوجوب وقال شارح التهذيب السيد عميد الدين ره ان الذي من كلام المتكلمين في تعريفاتهم انه اعتقاد
الجازم المطابق الثابت حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس او
سرفه المعلوم مع طمأنينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون النفس انتهى وفيه نظر فانه لا يظهر من تعريفاتهم
ذلك الكلام ظاهر وظ هذا ما عندنا من كلام ارباب العلوم في تفسير العلم والظ ان مراد الكل او الجل تعريف
معناه اللغوي والاظهر عندي انه يجب الحد حقيقة في الاعتقاد الجازم سواء كان عن دليل ام لا
كما في البديهيات وفي اعتقاد المقلدين بناء على انه ليس عن دليل كما قيل ومطابقا للواقع لا
وهو الذي ذهب اليه شيخنا العلامة طاب ثراه حيث قال بعد ايراد طائفة من الايات الناهية
عن اتباع غير العلم ان هذه الايات وما في معناها لا يدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح
ودعوى ان حقيقته غير عرفا والقدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل
فقد تريهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظ
ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة
والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم يستعمل في معان منها التصور
الحاصل في الذهن التي قسموه الى التصور والتصديق ومنها ما قسموه الى الظن والجزم الثابت
المطابق للواقع الذي سموه يقينا في الاصطلاح والجزم المطابق الذي هو عبارة عن الجهل
المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي سموه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا
في بعض اخر وقد يقال الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها
اليقين وهذا هو الذي يدعوى انه هو معناه العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب
الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظ ان هذه المعاني مجانبة الا الجزم
المطابق بل مطلق الجزم فيبدو اشتراط الثبات مع المطابقة فتخصيصه باليقين المصطلح ومن لا
يجوز ان يكون مطلق الجزم فيبدو اشتراط الثبات مع المطابقة فتخصيصه باليقين المصطلح ومن لا
يجوز ان يكون مطلق الجزم فيبدو اشتراط الثبات مع المطابقة فتخصيصه باليقين المصطلح ومن لا

لا عين النقيض ولا بما فيه كلام المحقق الطوسي ره فانه من الجائز ان يكون مراده ان العلم في الاصطلاح
اعتقاد يقتضي سكون النفس الى الذات ثم ذلك بدليل التبادر وعدم صحة السلب ولو سلب
فالمراد انه لا يعلم ما هو في الواقع اعني نقيض ما يعلمه جمعا بين تبادر المعنى العام وصحة سلب العلم
عن ما لا يطابق الواقع ويظاهر الجوهري بان الشك خلاف اليقين فانه عرف اليقين بالعلم
وزوال الشك وهو الظ من مصطلح الشرع حيث نقل عن الصحاح لا تجالسوا عند داع يدعوكم
من اليقين الى الشك ويقربوا الى عالم يدعوكم من الشك الى اليقين وكلام علماء الادب كالمطهر
بالرجوع الى بحث افعال القلوب قال الامام بدر الدين ابن مالك في شرح الالفية وهي ثلثة
انواع الاول ما يفيد في الخبر يقينا فانه ظ ان المراد باليقين الاعتقاد الجازم ثم قال بخلاف الاثنين
واما اليقين فقط فحوه اذا كان بمعنى عرف ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى
كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرف لا تنصب
جزئي الاسمية كما ينصبهما علم الا ترى معنى بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون
احد المترادفين في المعنى بحكم لفظي دون الاخر ويدل عليه انهم انه يقال اعلم ذلك كما في قوله تعالى
اعلم انما الحياة الدنيا ولا شك ان المراد تحصيل الجزم به دون الجزم المطابق فانه لا يتصور فيه في
قولهم اعلم ذلك وعلم فلان ذلك او تعلم ذلك او علم به واشباهها عدم المطابقة والحمل على التجريد
مجاز ثم ويدل عليه انهم قرنوه ثم وما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين وقوله
تعالى في سورة الاعراف فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين فانه لو كان العلم بمعنى الجزم المطابق
لم يكن حاجة الى قوله وما كنا غائبين وانه تعالى نهى ان يقال على احد بغير علم فلو كان المراد ما لا
يطابق الواقع لكان التكليف به محالا لانه لا سبيل الى العلم المطابق بالمطابقة ثم يضعف ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ثم ويدل عليه انهم وضع لفظ الجزم التقليدي والغير المطابق
في اللغة مع كونها من المعاني الشائعة المحتاجة الى وضع اللفظ لها ويدل عليه ايضا ان العلم

الى اليقين وجعل

الى اليقين وجعل علم اليقين في مقابل حق اليقين وعين اليقين في ادعيه ايضا فلو لم يجد الدين بريدي عين م
التقرب الى الله علم اليقين ان هذا الكلام افضل ما انتم متقربون به الى الله في سورة التكاثر كما لو
تعلمون علم اليقين بالالف واللام قال الشيخ الطبرسي صاحب المجمع ره يقول لو تعلمون الامر على
يقين لشغلكم ما تعلمون عن دار التفاخر والتنافس بالغرة والكثرة وعلم اليقين هو الذي يخلج
به الصدر بعد اضطراب الشك فيه ولهذا لا يوصف الله بانه متيقن انتهى وذلك لان الاصل
في الاضافة المغايرة بين المضاف والمضاف اليه ثم ويدل عليه ايضا وصف اليقين بالصادق
فانه لم يقل احد ظاهرا ان العلم احق منه ويجاب في الظن بعلاوة جواز الاعتماد عليه او قرب
المرتبة والدرجة فان قلت ان ثبت استعماله في الظن واذا ثبت استعماله فيه يحكم بتقديمه ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة بكونه حقيقة فيها قلت نسلم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة كما هو
مذهب الاكثر كما صرح به جمال المحدثين والدين ره في حواشيه على شرح مختصر الحاجبي حيث قال في
بحث ان المشتق حقيقة في الماضي لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في
كتبهم مذكورا الا ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل به ظن يمكن الاستناد
اليه انتهى فان غالب الاستعمال بطريق الحقيقة كما لا يخفى على المتتبع وعليه بناء ارباب العلوم
الادبية ظاهر الاشعري انهم يذكرون لحروف الجر وغيرها معاني متعددة وظاهرهم انها معان
حقيقية فانه لو كان المراد بيان المعنى مطلقا مع انه لا وجه له معتد به فان التخفيف ان المجاز لا يحتاج
الى النقل على ما هو التحقيق لم يكن المعاني المجازية مضمرة في ما ذكروه بل وبناء اهل اللغة ايضا
الظ ان ما في الكتب اللغوية انما هو المعاني الحقيقية الا ما دل القرينة على انه معنى مجازي لكثرة
طوائف العرب واختلاف لغاتهم وذلك لا يوجب الحكم على اللفظ بكونه حقيقة متى وجدنا
استعماله في معنى والا يلزم ان يكون طريق معرفة المجاز منحصرا في تنصيص اهل اللغة ولم يقل
احد بل هو خلاف مقتضى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه انما يجدي في حق الشك

لانه وفي ما يوجد شيء من علائم المجاز مثل تبادر الغير وفيما نحن فيه علامة تبادر الجزم على
المجاز فان المتبادر من لفظ العلم انما هو الاعتقاد الجازم والظن لا يتبادر منه وايضا قولنا
انه حقيقة فيه ايضا يلزم الاشتراك المخالف للاصل فتم فان قلت بعد تحقق الاحتمال في العلم
والظن امكن ان يقال انه حقيقة في القدر المشترك بينهما حتى يكون حقيقة فيهما قلت انما يكون ذلك
اذا لم يكن المتبادر من لفظ العلم الاعتقاد الجازم وبعد تسليم ذلك لا يمكن ذلك القول وايضا لو
قلنا به يلزم ان يكون استعماله في خصوص العلم والظن مجازا فيكون المجاز فيه اكثر الا ان يعارض
ويقال انه اذا كان حقيقة في العلم يكون استعماله في خصوص العلم مثل علمت زيدا قائما او علم
زيد ان عمرا قائم وقد زعم كذا وكذا اما لها مجازا وفي مفهوم الظن مجازا وفي خصوص
الظن مجازا في مجاز مثل ظننت انك عالم او اشاك فان المصادر المحققة في الافعال والمشتقات
انما استعملت في خصوص الفرد ويمكن دفعه بان المصادر المحققة في الافعال والمشتقات انما
استعملت في معناها الحقيقي اعني المفهوم العام والخصوصية انما تستفاد من الخارج اعني الاسناد
الى الفاعل كما في جاء رجل من اقصى المدينة يسعى والا يلزم ان يكون ضارب في زيد ضارب مثلا
مجازا وليس كذلك فانه لو كان مجازا ومستعملا في خصوص الفرد يلزم ان لا يكون الجمل متفارقا
ثم فان قلت فما ذا يصنع بكلام الشهيد الثاني ره قلت انه لم يقل ان المتبادر من لفظ العلم
القدر المشترك بين الاعتقاد الجازم والظن بل قال انه معنى شايع له وهو لم يقل ان منظوره ذلك
فلعل المراد انه معنى شايع له في عرف العموميين ولو كان مراده غير ما ذكرنا فهو صريح ان اليقين
مرادف للعلم بالمعنى المذكور يجب اللغة على ما يظهر من الجوهري كما عرفت ومن توصيفه بالسدد
كما ورد في الادعية فان الاصل في الوصف الاحترازية لا التاسيسي خصوصا التاكيد وقول السيد
السجاد زين العباد في دعائه لمكارم الاخلاق وصحح ما عندك بيقين وقد يقال انه يجب
اللغة لجزم المجزوم به بشهادة قوله تعالى وجئتك بنبا يقين وقوله تعالى في سورة الواقعة ان هذا

لهو حق اليقين

لهو حق اليقين قال الشيخ الطبرسي ره اي هو الحق الثابت من اليقين وقال البيضاوي اي حق الخبر اليقين و
توصيفه بالصادق فانه صفة الخبر حقيقة دون الاعتقاد وبه فسر التبادر ويصرح به اهل اللغة والاشتقاق
منه فانه لو كان بمعنى الخبر الخصوصي لا يصح الاشتقاق منه فالمشتق منه يجب ان يكون مصدرا او مشبها
للاول توبيخ كما لو صرح من علم اليقين الا ان نبي بحذف الموصوف كما يظهر من صاحب الجوامع ره
قال قدر الامر مع انه قال في صدر سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون الايات
واليقين هو العلم الحاصل بعد سكون النفس لا مطلق ولذلك لا يطلق الموقن على احد منهم لاستحالة الاختيار في
الجزم عنده ويتوجه عليه قوله سالهم به من علم الاشياع الظن وما قالوه يقينا الا ان نبي انه هنا بمعنى
الجزم المجزوم من قبيل انه عندي درهم حقا بناء على انه حال اي قلته حقا الا انه لم يكن يجدي نفعا
وهو ايضا مخالف لما من الامام الرازي في تفسير الكبير من انهم قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد
ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلافه عنده اذ كان الذي الاعتقاد موجب هو ما بدلفيه الفطرة
وما يطرح العقل ويمكن دفع استدلاله بانه يجوز ان يكون سبب عدم الاطلاق ان الهمانه فتم قلت
وانما لم يعتبر في العلم واليقين الثبات كما اعتبره جماعة لانه يجوز انه قد يحصل اجتهادا بالدليل المستقر
ما يفاد عليه العلم ثم يرجع عنه بعض الادلة او الشبهات ويدل عليه تقسيم الايمان الى
والمستودع وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا قال الشيخ الطبرسي ره
الى لم يشكوا بعد نجح صدورهم بالايمان بان يعترضهم الشبهات او بعض المضلين فيشككهم
في قلوبهم ما يثلم اليقين وما قيل في تفسير الثبات واضلع الزوال الذي المراد به اضلع الزوال الشبر
بقاء العقل وتذكره ما حصل عنده من البراهين الشاهدة انما او فوهم على الوجه الذي حصل عنده قوله
بلا دليل اعلم انه قد حصل الجزم للجازم العالم الموقن الغافل والاضطراب بمعارضة الوهم وقد
صرح به العالم المحقق الخبير ميثم بن ميثم البحراني قدس سره عند شرح كلام مولانا امير المؤمنين ع
انبغي للعاقل ان لا يسرع في امر قبل تدبره وجل يعجبون بعجلة كلها الى نفسه الى امر كلهم وسوره التوكل

على الله سبحانه وتعالى ان يثبت في نفسك بكشف او اعتقاد جازم ان استناد جميع الاسباب والمسببات
اليه سبحانه وتعالى وانه الفاعل المطلق تام العلم والقدرة على كفاية العباد وتام العطف والعناية
والرحمة بخلقه بحيث لا يكون وراء قدرته وعطفه وعنايته رحمة وعناية ولم يقع في نفسك التفات
الى غيره بوجه حتى نفسك وحولك وقوتك فانك والحال هذه تجد من نفسك تسليم امورها
بالكلية اليه والبراءة عن التوكل على احد الا عليه فان لم تجد من نفسك هذا الحال فسبب ذلك
ضعف الاسباب المذكورة او بعضها وغلبة الوهم على النفس في معارضته لذلك اليقين ويجب
ضعف تلك الاسباب وزيادتها ونقصانها يكون تفاوت درجات التوكل انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وكذا غيره ولعله اراد بضعف اليقين في دعائه بعد الفراغ من صلوة الليل قد ملك
الشيطان عناني في سوء الظن وضعف اليقين وهو لا ينافي الجزم بل انما ينافي الاطمينان كما
يشهد به قوله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولعله اراد بما افضل اليقين في حكم
مكارم الاخلاق واجمل يقيني افضل اليقين ثم اعلم ان اليقين على درجات متفاضلة ومراتب
متفاوتة عن الصدر في مصباح الشريعة في باب اليقين ان اليقين على درجات متفاضلة ومراتب
متفاوتة وفيه ايضا في ذلك الباب ولا نهاية لزيادة اليقين على العبد اللهم الا ان يجهل على التفاوت
بحسب الكم دون الكيف وياتي عنه قوله الاحق والمؤمنون انهم متفاوتون في قوة اليقين
وضعفه وعلى ذلك اكثر المحققين ذكروا منهم صاحب الكشاف والشيخ الطبرسي في
قوله تعالى في سورة الانفال زادتهم ايمانا والمحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال على ما
يحكى عنه ان العقل هيئة في ما يحزمه من العلوم العادية كالعلم بان الانسان الشاهد الشاب
او الشيخ ماشي لان دفعه من غير اسباب ولم من العلوم الضرورية كالعلم بل كان قبل ذلك تقلد
مرجوحا بسبب احتمال بعيد حاصل من القول بالفاعل المختار او الشكل الضرب الفلكي
وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من الجزء لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حدا يجعل احد

الجزمين ظنا

الجزمين ظنا انتهى واعتبر القضايا التجربية فانها لا تبلغ في الجزم حد الاولية مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب
انتهى ثم ان القلق الحاصل بالمعارضات الوهمية يسمى في الشرع بالوسوسة الشيطانية ولا فرق بينهما
عن الصدر في مصباح الشريعة في باب الوسوسة لا تمكن الشيطان بالوسوسة من العبد الا وقد اعرض
عن ذكر الله تعالى واستهان بامره وسكن الى غيره وتكسل الطاعة على سره بالوسوسة تكون الا
من خارج القلب بمشاركة موقف العقل ومجاورة الطبع واما اذا تمكن في القلب فذلك في
ضلالة وكفر انتهى ثم اعلم انه ذكر في المواقف بعد تعريف العلم بما عرفت واورد العلوم
العادية وهي العلوم المستندة الى العادة فانها تحتمل النقيض لجواز خرق العادة والجواب ان
احتمال العادة للنقيض بمعنى انه لو فرض تعلقها واقعا بها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال
متعلق التميز الواقع فيه اي في العلم العادي النقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان
الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملا
بحكم فيه التميز نقيضه في الحال وهذا الاحتمال الثاني هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف
المذكور وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس انتهى وقيل ان التصديق
بالعادية على قسمين التصديق بتحققها على تقدير بقاء وضع العالم فيها على مجرى العادة وهي
شرطية معلومة بالمكتسب بما شوهد مكررا شيء عليه او هي من المشاهدات فعلى تقدير عدم مجرى
ذاته ايضا ان كان باقيا على ما شوهد عليه الثاني التصديق بتحققها بدون تعليق وهي
حملية مظنونة بظن ضاحم للجزم تشبه به بل لعلى ذلك ان تصديقنا بها اليس الا كتصديق من كان
في مكان البنى مكانا باغا فلو عنه بعدم انشقاق القشر وحنين الجذع ومجيء الشجر وغير ذلك
من خوارق العادة حين وقوعها ومعلوم انه ليس بعلم فكذا ما نحن فيه لان تصديق التصديق
في القوة بناء على كون احدهما علما والاخر جهلا انتهى والظاهر عند ان العادية خالية من احتمال
النقيض لتجويز خرق العادة الا انه لا ينافي وجوب الوقوف والقطع فانه لا شك انه يصح وجوب

نسخ

الرضي واللغة ان يقال اني اعلم الان ان الجبل الذي كان حجرا امس حجر وان الانسان المشاهد
الشاب ما خلق الان دفعة من غير اب وام الى غير ذلك من العاديات وان احتمل العقل نقيضها
احتمالا بعيدا فان كان المراد بعدم الاحتمال المنافي في العلم والجزم مطلق الاحتمال فلا يصح
التعريف وان كان المراد به الاحتمال الذي يوجب اضطراب العقل وعدم سكونه فهو
ويمنع من الاعتقاد على خلافه والاقتفاء اثره في الامور الخطيرة فالتعريف صحيح وهو الذي يظهر
من المحقق الطوسي ره في نقد المحصل كما عرفت وقد ارده الامام الرازي حيث قال ان العلم
الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين كما اطلع عليه وذلك لانه يستلزم
نفي العلم باصول العقائد وسلبه عن الغائبين عن حضور المعصوم وهو واضح الفساد فان
ما يفهم من لفظ العلم حجرا عن القرينة الصارفة بحسب العرف واللغة يصح نسبته شرعا
وعرفا ولغة الى غير النبيين والصديقين والامر يكسبه والنفي عن القول الذي لا ينصف
به كما يظهر بادنى تامل الى الشرع والعرف واللغة وكانه يوهم ان الاحتمال ينافي العلم ولو كان
بعيدا ولو كان من قبيل الوسوسة الشيطانية وهو فاسد جدا كيف وهو يوجب حرج الاحكام
والاخبار المتضمنة للتكليف بالعلم عن ظاهرها والظ ان ذلك طريقة ارباب المكاشفة
ثم كما ان بعض الاخباريين حيث فسر الثقة بقيد العلم العادي وهو اصطلاح غير
اصطلاح المتكلمين فان العلم العادي عندهم ما عرفت وذلك لان المراد به اما انه اذا اخبر
الثقة كان عاده غالب الناس تصديقه وعدم الانكار عليه والالتفات الى انه يجوز كذبه
فلا حاجة الى اشتراط الثقة في المخبر بل يكفي عدم اتهامه بالكذب وان كان جليلا فان عاده
غالب الناس تصديق من لم يكن معروفا بالكذب لكن لا مطلقا بل في الامور التي لا اعتناء
بشانها من حقائر الامور وليس ذلك لان خبره يفيد العلم وليس وراء العلم شيء بل لانه
يكتفي بالظن في الامور الخطيرة التي لا اعتناء بشانها وذلك لعسر تحصيل العلم والدليل على

ما قلنا انهم لا يكتفون بقوله في الامور الخطيرة الجليلة بل يتوقفون فيها ويقولون الرسل والعمل بمقتضى
ومقتضى الكتاب الرسلة كما هو الشايع الذايع اما الاعتماد بالقرائن او عقاد الضمن بحيث لا يمكن
على عدم صدقه جزما والاقتصار على العلم فيها العسر والحرج الامر بما انه من الشايع الذايع
انه لا عبرة بالقرطاس ومع ذلك يعتمد الناس عليه وان كان المراد ان عاده الثقة ان لا يتجاوز
عن الصدق فيه ايضا ان عاده عدم الكذب وان لا يتجاوز عن الصدق وغايته ما افاده ذلك الظن
ويرد عليه ايضا انه لو افاد خبر الثقة العلم لم يحصل الشايع المقدس الحكم متوقفا على شهادة العدلين
لان خبر العدل الواحد على ذلك القول يفيد العلم وليس وراءه شيء ويلزم جواز الحكم بشهادة
عدل واحد لان شهادته يفيد العلم ويلزم الحكم بالبينة اذا اخبر الثقة بها وان لا يقع التعارض
بين البينتين لانه يمتنع تعارض العلمين وانه لو افاد خبر الثقة العلم لا يكون حاجة الى الاستدلال
على حجيته بالكتاب كما صدر عن جماعة وبالاجماع كما صدر عن الشيخ ره في العدة وان يكون المقلد
الكفار العلم بعقايدهم الفاسدة الموجبة لتكفيرهم فان بناء عقايدهم على قول من يكون عنده ثقات
ثم يمكن ان يقال انه قد يخبر الثقة ولا يخطر بالبال السامع احتمال النقيض وقد مضى ذلك في الظن
بالظن الغالب بحيث ذكر والظ ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال
حكمه حكم اليقين وقد الشايع المحقق الشريف في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا
القبيل انتهى ولا باس ان نورد هنا كلام شيخنا العلامة المحقق طاب ثراه في القوانين الحكمة
واعلم ان بعض الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل
وصدوره عن المعصوم او بصدق متن الصدوق في الاسناد الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم
ما يطمئن به النفس وتنتفي العاده بالتصديق وهذا هو العلم العادي وهو حاصل
الثقة الضابط المحترز عن الكذب بل وخبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على
صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشايع في ثبوت الاحكام عند اوعيته وقد عمل الصحابة واصحاب

الامة بخبر العدل الواحد بالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا
الى امكانه كما لا ينافي العلم بمجيء زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجأة ومن تتبع كلام العرب
يعلم علما ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمئنان يجوز العمل به فان
شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالترجيح بين الاخبارين والمجتهدين بقوة الدليل وفيه نظر يتوقف
بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه صفة يوجب لمحلها تميزا لا يحتمل
النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر في هباء والاماكن
الموضوعة في البيت التي غبنا عنه بعد ساعة علما اعلاه بالعلوم الدقيقة فانها تحتمل النقيض
فانه كما ارتفع القلوب العصاعية والمنية حبا الذين جرى العادة بعدمها ولا يحتمل نقيض ذلك
العدم في زمان النبي ص الذي هو صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد تمسك مثل
ذلك في الجبل الذي غبنا عنه واما ان التي اختفت عنا بكونه بعض الاولياء فكيف يتمسك احتمال
النقيض في مثل ذلك بان ذلك انما هو لمن يتاخم بالعلم فيشبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في
الحديث والتجريد فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول
عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وغلبة العادة واما بالنظر
الى جري عادة الله تعالى فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق
البهبهاني ره ان كون الجبل بحيث لا يحتمل النقيض حال العلم بانه جبل شيء كان في شيء من الاوقات
او دائما والحاصل ان ما دام العادة يقتضي انتفاء النقيض فهو احتمال النقيض
لا ينافي امكان تبدل الجزم ذهابا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى لا يحتمل
النقيض بمعنى ان النقيض يمتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجزم حين علمنا بجبل
بانه جبل ذاته لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم

بان العالم مضيء في النهار لا ينافي احتمال العشاء وهو ان يكون الباري موقفه في نفس الامر وانشبه عليه
الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عنه مثل ما مر اولا ومن البعيد غاية البعد تقريب كلام العلامة على
ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف
باختلاف متعلقاتها فانا نعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان ثم نحصل
به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر الا في حال علمنا بذلك واعتقادنا به ووقفنا له ولا في غيره
لجواز عدم انقلاب الجزم جهلا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا في
نفس الامر معا في زمن حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم محال بالنظر الى ذاته لو فرض
خلافه يعني في وقت آخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم
الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر ولذا كان كك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب عدم
العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو نبه بانتفاء
الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر يحصل عنده الاحتمال و
ينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو اشجار حيطان وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في
كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان يبقى اعدائه من حرب
هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له
من كره القوة والهدم والهشم ما يمكن به من ذلك في الليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان
كما كان فلا جائز لم يجد هناك شيئا الا وزعلجد بدا وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعنا
وانت اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته وقلت
اقلا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفاعل في حرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا
فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة
اليقين بالتعويل الحال السابق بمقدار ما يحصل له بعد التامل والتفطن الاحتمالات

ونفيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت ارادة المقارنة والاوقات
وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في ان
العلم نعم يكون النقيض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب التفطن عما اقتضاه بقدر
العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال
لاحتمال النقيض بالنظر الى العلم البتة لكن بالنسبة الى حالتي التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر
مع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما
ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح وبان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم بهذا علم ما دام كذلك
لا مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية
او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما استفاد من تتبع كلام
العرب واما الثاني فلوجوب التكليف والاطلاق لولاه ولما استفاد من تتبع طريقة الشارع وسيرته
مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع بما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الموضوعات
وان ثبت الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحته يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل
ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالشبهة والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مصطلحا
فهو لا يحسن دعويه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من جزالة المشافهة الحاضر
لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعواه في حق اخبار كتبنا
بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات
واحتمال اختلاط ثبت الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال اصحاب التصانيف
المتأخرة الاخبار المنتخبة عن المشايخ مضافا الى ثبت الاصول فيها مع ما تطرق من احتمال
الاشتباه في بيان صاحب التصانيف المتأخرة ايضا فهي غاية البعد انتهى كلام اعلى الله مقامه

اقول لا يمكن

بالنسبة

انه اذا اطلق العلم العادي على غيرها اصطلح عليه المتكلمون اعني ما يكون مرجعه الى عادة الله
المخصوصة اعني ما يصح ان يحصل خرق العادة بنبي او ولي وكرامة ولي منه مراتب مختلفة ارناها ان
يتعلق الشيء على طريقة واحدة مرتبة ولاستناده اما الى عادة اشرار الناس او غيرهما كما في عادات الحيوانات
ومن اطلق العلم العادي على غيرها اصطلح المتكلمون من الفقهاء الشيخ ره كما يظهر من الشهيد
الثاني في المسالك حيث قال اذا انفرد التصرف او اليد من السامع فهل يجوز الشهادة بالملك
لا فالمصنف ره قطع بالجواز مع التصرف المشكوك بانشاء الهدم والاجارة وغيرها بغير منازع
وهذا اختيار الاكثر بل ادعى عليه في الخلاف الاجماع لقضاء العادة بان ذلك لا يكون الا في الملك
انتهى وهو مبني على ان التعليل من الشيخ ره والعلامة ره وفخر المحققين ره في كتاب الشهادات من
الايضاح في مستند علم الشاهد هل يصح الشهادة استنادا الى الظن الحاصل من اليد والتصرف قال
الشيخ في الخلاف نعم باجماع الفرقة وتبعه ابن البراج وابو الصلاح وهو اختيار ابن ادريس وشيخنا
نجم الدين ابن سعيد وقال المحقق ره لا يترتب ذلك لان العادة المتعارفة بين الناس ان ذلك
لا يكون الا في الملك والعلوم العادية قد يقدم على العلوم الفردية انتهى وفيه نظر نعم قد
تقدم على الظن الحدسي والتجربي وقد اجاد فخر المحققين ره حيث عبر بالظن وقد وافقه الشهيد
الثاني ره في المسالك حيث قال لان الشهادة في هذا الموضع لم يعتبر وانما العلم بل اكتفى
فيها بالظن الغالب لاتفاقهم على انه مع اجتماع الثلثة اعني اليد والتصرف والتسامع يجوز
الشهادة بالملك وجعلوها غاية الامكان مع ان ذلك لا يبلغ حد العلم غالبا لجواز تخلف
الملك عنها انتهى وقال في كتاب القضاء في شرح قول المحقق ره اذا قامت الدعوى هل
يطالب المدعى عليه بالجواب الى اخر بعد نقل القولين ووجه العدم وكلمة شاهد الحال على
الطالب العلم العادي بان الانسان لا يجر خصمه الى مجلس الحكم لمدعى عليه ويتصرف من غير
جواب انتهى ثم وقد ظهر مما ذكرنا ان مراتب احتمال النقيض متفاوتة وان بعض مراتبه يجتمع مع

جمع من الفقهاء مثل

اجاد

الكفوا

العلم ولا شك فيه كيف ولو اعتبر في العلم نفي الاحتمال بالمرة يلزم ان يكون العلم على الفرض بالتواطؤ
دون التشكيك وهو خلاف التحقيق كيف ولو كان على سبيل التواطؤ يلزم ان يكون العلوم الفردية
في درجة واحدة وليس كذلك ولا يشبهه كما يجده من انصف ادنى تأمل ان احتمال النقيض في الفرد
ايضا ثابت واقع ثم واعلم ان الفرق بين الاحتمال العقلي الذي لا يجامع العلم والاتباع الى هي ان الاحتمال
العقلي وان كان من قبيل الاحتمال الذي في العلوم العادية لا يمكن العقل من دفعه فيجد في الاحتمال
المستند الى معارضة الوهم فان العقل يدفعه ويسكن الى ما اعتقده من النفي والاثبات ثم ينتقل عنه
فيجيء ويواجهه بالمعارضة فيلتفت اليه فيدفعه ويسكن الى ما اعتقده وهكذا فالمتعرض من معارضة الاستحالة
ثم هذا ما خطر بالبال في حل الاشكال انتهى ثم اعلم ان الفرق بين العلم والظن بمعنى الاعتقاد الراجح
الذي لا يمتنع النقيض ان الاعتقاد يكون تارة بحيث لا يكون معه احتمال النقيض كما في قولنا الكل اعظم
من الجزء وتارة يكون بحيث يكون معه احتمال ضعيف لا يلتفت اليه ارباب العقول كما في بعض الفروض
وتارة الى ما هو اقوى منه كما في العاديات وتارة الى ما هو اقوى منه كما في بعض الاحتمالات المحفوفة بالقرائن العقلية
وهكذا الى ان ينتهي الى الاحتمال المساوي كما في صورة الشك والعلم هو الاعتقاد الراجح الذي لا
يكون معه احتمال يوجب اضطراب النفس بالنسبة الى ارباب العقول السوية والاذهان المستقيمة
لما في الواقع ونفس الامر دون ارباب الوسوسة الذين لا يبالي بمخالفة الواقع ونفس الامر ويعتقد كل ما
يعتريه ويكتفي بالامارات الضعيفة والظن هو الاعتقاد الذي يكون معه اضطراب النفس بالنسبة
الى ارباب العقول والاذهان المستقيمة وهو اقرب على مراتب وكثيرا ما يشبه بعض مراتب الظن بعض
مراتب العلم وكذا العكس وامر الهادي فتدبر واما الظن فقد ظهر مما حكيناه عن الجوهري انه بمعنى
الشك وان الشك بمعنى الظن والتخمين ويشهد له قوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن
وما تهوى الانفس وقوله تعالى هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون
اي تكذبون فان الخرص هو الحزر او الكذب وخرص يخرص بالضم خرصا وخرص يكذب وخرصا

والمعارضة ازيقية

كذب

في الكتاب المجيد

في الكتاب المجيد في الاعتقاد الراجح الذي لا يمتنع عن النقيض وهو الذي قال الفيروزابادي نحو
وجماع علمها ان يتراجحا ان ظنا ان لا يقينا احد وواحد قال الشيخ الطبرسي ره ولم يقل ان علما
لان اليقين مغيب عنها لا يحيطه الا الله وفي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع نحو قوله تعالى اني
ظننت اني ملاق حسابيه وقوله تعالى الا على الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون
وقال الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قال الامام الرازي في تفسيره الكبير وانما اطلق لفظ
الظن على العلم ههنا لوجهين الاول التنبيه على ان اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى
علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يحصل
الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ويدخل وعليه مدار اكثر احوال هذا العلم وان كان
عن امارة ضعيفة دم كقوله تعالى ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا انتهى وفي الاعتقاد
الجازم الباطل الذي ليس عليه دليل نحو قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق
شيئا قال الشيخ الطبرسي ره لان قوله لا يستند الى دليل ومنه قوله تعالى وما خلقنا السماء والارض
باطلا ذلك ظن الذين كفروا والظاهر ان المراد بالظن اكثر الايات المتضمنة لذم ذلك الاعتقاد
في مقام الانكار على الكفار ورد عليهم على عقائدهم الفاسدة والظاهر انهم كانوا في عقائدهم جازمين ثم
وقد يعبر الله عنه بعدم العلم كما في قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه وهو الغني له ما في
السموات والارض ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون قال الشيخ الطبرسي ره
اي ما عندكم حجة بهذا القول ولا في عنهم لحجة حملهم عن عالمين فدل ذلك على ان كل قول
ليس عليه برهان فهو جهل ليس بعلم وفي الشك المصطلح نحو قوله تعالى واذا قيل ان وعد الله
حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وحمل
حمل عليه الشيخ ره قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون حيث

وعليه يكون ذلك على ان يكون ان بتقدير الاضراب على الظن

ترى يشكون وهم متمكنون من العلم والظن المراد به الجزم الباطل بدلالة استثناء الاماني التي يكون
عبارة عن الاكاذيب عن الكتاب الذي في عهدهم فانه يستفاد منه انهم يعلمون الاماني اي يجزمون
فاذا كان اجازتهم بها لا يصح ان يقال انهم ظانون بها الا ان يقال ان متعلق ظنهم انما هو الكتاب و
هو خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى وان الذين اختلفوا لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن
وما قتلوه يقينا فانه لو لم يكن الظن بمعنى الشك لكان بعضه مناقضا لبعض وقد استعمل فيه في الاخبار
ايضا وهو ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة في حديث طويل فان ظننت انه اصابه اي اصاب
البول الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه فاعد صلاتي ولا يعيد
الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا حيث قال السائل لم شك وتدرعه في التعليل ثم شككت الا ان يقال ان الشك
استعمل في الظن والاول اوفق لما قاله الجوهري ان الشك خلاف اليقين وانه العلم وزوال
الشك كما عرفت والثاني لما اختاره الفقهاء المقدمة الثانية ان التكليف واجب على الله
سبحانه وتعالى عقلا فيكون واقعا والمراد بالتكليف بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة ما
في فعل او ترك بشرط ارادة الباعث واعلام المبعوث ومن يجب طاعته كالخالق والنبي
والوالد والمالك وقلنا ابتداء لان بعث الوالد لولده لا يسمى تكليفا لسبق بعث
الله وان سمي به مجازا وشرطنا المشقة لان ما لا مشقة فيه كالاكل بالطبع لا يسمى تكليفا
وشرطنا الارادة والاعلام به لان ما لا يعلم المكلف ان تكليفا اراده منه لا يكون تكليفا
وهو عقلي وهو يستقل باثباته العقل وسمي والمراد وجوب التكليف السمعي على الله
فان التكاليف العقلية يستقل باثباتها العقل فلا وجه لوجوبها على الله سبحانه وتعالى
وقد خالف في وجوب التكليف السمعي على الله ابراهيم فانكر واحسنه فقالوا ان التكاليف
لاجل ايصال النفع بمثابة خلق الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف والجواب

ان الجمع معزوم

ان الجمع معزوم والتداوي لا يكون الا للتخلص عن تلك المضرة فحذف التكليف فان فيه منافع
عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات
ويشترط فيها رضا المعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف
فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح والجواب ان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين
لاختلاف اغراض الناس في المعاوضات فيختلف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه
لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف واما الاحتمال ان التكليف لاجل ايصال
النفع لا يجوز ان يكون شكرا على النعم السابقة والجواب ان التكليف لو كان شكرا لخرج
النعم بسبب دفع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة والاشرية فانكروا وجوبه على قاعدتهم
الفاسدة الباطلة من انكار الحسن والقبح العقليين لنا انه لو لم يكن الله مغريا بالقبيح و
التالي باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح والله لا يفعل القبيح بيان شرطية ان المكلف فيه ميل
الى القبيح ونفور عن الحسن فلو لم يقدر في عقله وجوب الواجب وتكليفه به وجوه القبيح
وفيه تسليم الاغراء بالقبيح والاولى حذف في عقله من البين لان الكلام في اثبات وجوب
التكليف السمعي ثم ان الدليل المذكور انما يتم على قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يكون
حجة على الاشعري وقد استدل عليه القوم بانه لولا التكليف يلزم اخلاء العالم عن بني
ادم لكون الانسان مدنيا بالطبع لا يعيش الا باجتماع وهو يفضي الى الفساد ووقوعه واجب عليه
من وجهين وهو موقوف على وضع التكليف فيكون واجبا لان ما يتوقف الواجب واجب
ويكون الاستدلال على انه انما لو لم يكن الله مكلفين لجاز ان يكون خلقنا عبثا والتالي باطل
فكذا المقدم بيان الشرطية ان المقصود من الخلق ليس جلب منفعة لنفسه بل انتفاع
الغير وذلك الغير لا يكون غير الانسان لانه ليس في الخلق اشرف من الانسان وايضا بحكم
العقل يقبح ان يكون المقصود من خلق ارباب العقول انتفاع الغير به ولما كان المقصود انتفاع

الانسان فلو قلنا بجواز عدم التكليف يلزم عدم انتفاع الانسان بخلقه لان الدنيا ليست
الا دار المحنة والى جنة والفنا فقد يجوز ان يكون المقصود من خلق الانسان ما يصل اليه
في تلك الدار وهو بديهي ويمكن الاستدلال عليه ايضا بان التكاليف السمعية لطف من الله تعالى في
التكاليف العقلية وكل لطف واجب على الله فكذلك التكاليف السمعية وما يدل على وجوب
ارسال الرسل تم ويدل على ثبوت السمع ايضا من الاجماع بل الضرورة من الدين بعد العلم
وخلاصة القول انا مكلفون ولسنا مهملين بدلالة العقل والضرورة من الدين ويمكن الاستدلال
عليه ايضا بالآيات مثل وما ارسلناك الا كافة للناس وتبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون
للعالمين نذيرا وفي قوله تعالى في صور الانعام واوحي الي لانذركم به ومن بلغ والاخبار الا ان غاية
ما افادته الظن واثبات ذلك المطلب بالظن لا يناسب المقصود من وضع الرسالة وتعظيم
وشيخنا المحقق العلامة طاب ثراه ان اثبات التكليف لاهل زماننا بالملاحظة الى شريعتنا
لاهل زمان المعصومين عليهم السلام حيث قال ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية
منسد في اشال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين
عليهم السلام في التكاليف وليس في غيرها علم ضروري او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على
يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد القطع وكذلك اصل البراءة والضرورة
والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها على ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما يثبت بعض الاحكام
اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والا يلزم تكليف
بما لا يطاق انتهى كلامه اعلى الله مقامه وهو مزيف اذ لا يدخل لها فيه تم فائدة قال المتكلمون
للتكليف شرائط هي ما يرجع الى المكلف او الى المكلف به اما الاول فثلثة الاول كونه تم
عالما بصفات الافعال والاجزاء التكليف بما لا يستحق عليه ثواب وهو قبيح وبمقدار الثواب
والاجزاء ايصال بعض الاستحقاق فيكون ظلما وهو محال عليه تم الثاني كونه تم قادرا على ما

يستحق من الثواب

يستحق من الثواب للعلة المذكورة الثالث ان يكون منزها عن فعل القبيح والاخلال
ببعض المستحق بقبح التكليف واما الراجع الى المكلف فثلثة احدها قدرته على ما كلف
به الثاني التمييز بينه وبين غيره الثالث تمكنه من الشرائط الخارجة عن ذاته كالآلات اذ
التكلف بدون كل من هذه الامور تكلف بالمحال واما ما يرجع الى المكلف به فامران احدهما
كونه مكلفا والثاني كونه حسنا او مصلحة والا لكان التكليف به تكليفا بالممتنع او القبيح
وهو محال وقالوا انضم الى التكليف قسمان اعتقاد وعمل واما الاعتقاد فقد يكون علما وقد
يكون ظنا وكلاهما اما ان يستفاد من العقل او السمع او منهما واما العمل فعقلي وسمعي فالعقلي
كرد الوديعة وشكر المنعم وصدق والاضافة الى غير ذلك من الواجبات والفضل وحسن
السيرة ونحوها من المندوبات واما السمعي فكالعبادات المحضة ونحوها مما لا يستقل العقل بدرك
وجوبه ولا بقبحه من الاعمال الشرعية المقدمة الثانية ان نصرتم في كل واقعة حكما في الواقع و
نفس الامر بالاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا كما قاله الاستاد العلامة طاب ثراه وشيخ
فخطئه السلف فيهم بعضا من غير نكير والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر
مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون والظالمون والكافرون كما في آيات ثلثة
وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وقال الاستاد
وقال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يجد له رادا وتر الفاضل المورد
الاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما معينا مثل الحديث وقال الاستاد ولا يبعد
وانها وخصوص قول مولانا امير المؤمنين عم في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في القضايا
فانه عم يرد على احد الحكم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على
غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم
جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد فامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه

ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان
يقولوا عليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر في ايصاله الى رسوله ثم عن تبليغه واداءه والله
سبحانه وتعالى يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان لكل شيء وتلك الاحكام التي قصر كانت
عند رسول الله صلعم وعلمها اولانا امير المؤمنين ع وهو علم الحسن عليه السلم وهو علم الحسين ع
وهكذا وهي الان عند حافظ الشريعة الحقة بالاجماع بل الضرورة من المذهب كما ادعاه الفاضل
المحدث الاسترابادي في الفوائد والاخبار المتظافرة المتضافرة الفوائد ومن جملتها الاخبار
المتضمنة لتعليم رسول الله الف باب من الحلال والحرام وما كان الى يوم القيمة كل باب منها يفتح الف
باب وقد ذكر الصدوق ره في اخر الخصال كبرا منها كيفية تعلمها بتعليمها امام لم يعرف حلوة في
ليس بمعرفة الا انه ويظهر من الفاضل المحدث الكاشاني ان العلوم الالهية ليست بتعليم الانسان
في بعض مؤلفاته ان علوم الانبياء ليست اجتهادية ولا سمعية اخذوها من حيث الحواس بل هي لدنية
اخذوها من الله سبحانه بركة متابعة النبي صلعم قال الفاضل الجزائري في شرح قول امير المؤمنين انما
هو تعليم من وعى علم ان ذلك اشارة الى واسطة تعليم الرسول صلعم وهو اعداد نفسه على طول الصحبة
وتعليمه وارشاده الى كيفية السلوك وسبب التطويع والرياضة حتى يستعد للانتقاش بالامور
الغيبية والاخبار عنها وليس التعليم هو ايجاد العلم وان كان امرا قديرا فيه الخاد العلم فتبين
انه ان تعليم رسول الله صلعم لم يكن مجرد توفيقه على الصور الجزئية بل اعداد نفسه بالقوانين الكلية
ولو كانت الامور التي تلقاها من الرسول صورا جزئية لم يحتج الى طول دعائه في فهمها فان فهم الصور
الجزئية امر يكون سهلا في حق من له ادنى فهم وانما يحتاج الى الدعاء واعداد الاذهان بانواع الاعدادات
هو الامور الكلية العامة الجزئية وكيفية انتسابها عنها وتنزيلها وتفصيلها واسباب تلك الامور
المعدة الاذهان بالكمال وما يتوقف عليه ذلك فورد عليه رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل
باب الف باب وقول الرسول صلعم اعطيت جوامع الكلم واعطي علي جوامع العلم والمراد بالانفتاح

ليس الا التفريع

ليس الا التفريع وانشعاب القوانين الكلية عما هو اهم منها وجوامع العلم ليس الا ضوابطه وقوانينه
وقوله اعطي بالبناء للمفعول دليل ظاهر على ان المعطي لعلي جوامع العلم ليس هو النبي صلعم بل الذي
اعطاه ذلك هو الذي اعطى النبي جوامع الكلم وهو الحق سبحانه وتعالى انتهى ما نقلناه عن المحدث
الكاشاني ويظهر من الامام الرازي في تفسير قوله تعالى وعلمناه من لدنا علما ان الصوفية سموا العلم
الحاصل بطريق المكاشفات العلوم اللدنية فانه قال في تفسيره الكبير المسئلة الثانية قوله
وعلمناه من لدنا علما يفيد ان تلك العلوم حصلت عنده من عند الله من غير واسطة والصوفية
سموا العلم الحاصل بطريق المكاشفات العلوم اللدنية والشيخ ابو حامد الغزالي رسالة
في اثبات العلوم اللدنية واول تحقيق الكلام في هذا الباب ان يقول اذا ادركنا امرا بين الامور
وتصور الحقيقة من الجانبين فاما ان يحكم عليه بحكم وهو التصديق او لا يحكم وهو التصور وكل
واحد من هذين القسمين فاما ان يكون مزيدا حاصلا من غير كسب وطلب واما ان يكون
كسبيا اما العلوم النظرية فهي التي تحصل في النفس والعقل من غير كسب وطلب مثل تصور الاجسام
والذات والوجود والعدم ومثل تصديقنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان
الواحد نصف الاثنين واما العلوم الكسبية فهي التي لا يكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بد
من طريق يتوسل الى اكتساب تلك العلوم وهذا الطريق على قسمين احدهما ان يتكلف الانسان
تركيب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوسل بتركيبها الى استعلام المجهولات وهذا
الطريق هو المسمى بالنظر والفكر والتامل والتروي والاستدلال وهذا النوع من تحصيل العلوم
هو الطريق الذي لا يتم الا بالجهد والطلب والنوع الثاني ان يسعى الانسان بواسطة الرياضات
والمجاهدات في ان يصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة فاذا ضعفت قويت القوة العقلية و
اشرقت الانوار الالهية في جوهر العقل وحصلت المعارف وتكملت العلوم من غير واسطة
سعي وطلب في التفكر والتامل وهذا هو المسمى بالعلوم اللدنية اذا عرفت هذا فنقول جوامع

انتهى

النفوس الناطقة تختلف بالمهية فقد يكون النفس نفساً شريفة نورانية الهية علوية قليلة التعلق با
لجواذب البدنية والنوازع الجسمانية فلا جرم كانت ابداً شديدة الاستعداد لقبول الجلاء القدسية
والانوار الالهية فلا جرم فاضت عليها من عالم الغيب كل الانوار على سبيل الكمال والتمام وهذا
هو المراد بالعلم اللدني وهو المراد من قوله واتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما واما
اما النفس التي بالغت في صقالة الجوهر واشرأبت العنصر الى هذا الحد فهي النفس الناطقة البليدة
التي لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم الا بتوسط جزئي يحلل ويقلب ويعلم ويتعلم والقسم الاول
بالنسبة الى القسم الثاني كالشمس بالنسبة الى الابصار الجزئية وكالبحر بالنسبة الى الجداول
الجزئية وكالروح الاعظم بالنسبة الى الارواح الجزئية فهذا تنبيه قليل على هذا المأخذ ودقائقه
اسرار لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب انتهى وفي حصول العلم بطريق المكاشفات تأمل
بل يمكن القول بانه ينافي الاخبار التي تدل على ان رسول الله صلعم علم مولانا امير المؤمنين عليه السلام
لو كان حصول العلم بالمكاشفة ممكنا لكانت حاصلة لعلي عليه السلام فلم يكن محتاجا الى الاخبار الدالة
على ان الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم صحيفة يرجعون اليها والظاهر ان مقتضى ذلك القول
ان يكون لغيره عليه السلام الوصول الى مرتبة يحصل لهم العلم بجميع الاحكام بسبب الرياضات والمجاهدات
وهو كما ترى قال الشيخ الطبرسي في تفسير الآية بعد ما قال اي صادف موسى فتاه واراد كما عبدا
من عبادنا قائما على الصخرة يصلي وهو الخضر عليه السلام واختلف في هذا العبد فقال بعضهم انه كان ملكا
امره الله تعالى موسى ان يأخذ عنه ما حمله اياه من علم بواطن الاشياء وقال الاكثرون انه كان من البشر
ثم اختلفوا فقال الجبائي وغيره انه كان نبيا لانه لا يجوز ان يتبع النبي غير النبي ليتعلم منه العلم
لما في ذلك من الفضاضة على النبي وقال ابن الاخشيد يجوز ان لا يكون نبيا ويكون عبدا صالحا
اودعه الله من علم بواطن الامور ما لم يودعه غيره وهذا ليس بالوجه ومتى قيل كيف يكون نبي اعلم
من موسى عليه السلام في وقته قلنا يجوز ان يكون الخضر خص بعلم ما استغنى بالاوامر ثم علم موسى من جهة

ذلك العبد فقال

ذلك العلم فقط وان كان موسى عليه السلام اعلم منه في العلوم التي بعث بها من قبل الله تعالى انتهى كلامه رفع مقامه
من المحدث الكاشاني ان العلم درجة فوق درجة العلم اللدني لانه حكى عن عدة من اهل التحقيق ما
يدل على ذلك بحيث فسر بالقبول لانه قال بعض المحققين ما ملخصه ان العلم بالشيء اما
يستفاد من الحس برؤية او تجربة او سماع خبر او شهادة او اجتهاد او نحو ذلك ومثل هذا العلم لا يكون
الا متغيرا فاسد المحصول ناقصا غير محيط لانه انما يتعلق بالشيء في زمان وجوده وقبل وجوده علم
اخر وبعد وجوده علم ثالث وهكذا كعلوم اكثر الناس واما ان يستفاد من مباديه وعلله وغاياته
علما واحدا كليا بسيطا محيطا على وجه عقلي غير متغير فانه ما من شيء الا وله سبب وبسبب سبب
وهكذا الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب فكلما عرف سببه من حيث يقتضيه ويوجبه فلا بد ان
يعرف ذلك الشيء علما مزودا دائما فمن عرف الله تعالى بذاته الكمالية ونعوته الجلالية وعرف
انه مبدأ الكل ووجوده فاعل الكل فيض وعرف الملائكة المقربين ثم الملائكة المدبرين المسخرين
الذين هم الكلية الفعلية بالعبادات الدائمة والتسبيح المستمر من غير فتور ولغوب الموجبة
لان يتجلى شيء فشيء من الكليات الكائنات كل ذلك على الترتيب السببي والمسببي فيحيط علمه
بكل الامور واحوالها وتوابعها علما بريئا من التغير والشك والغلط فيعلم من الاحوال
ومن الكليات الجزئيات المترتبة عليها ومن البسائط المركبات ويعلم حقيقة الانسان واحواله
وما يكمل به ويزكيه ويسعده ويصعده الى عالم القدس وما يدسيه ويرديه ويشقيه ويهويه
الى اسفل السافلين علما ثابتا غير قابل التغير ولا يحتمل بالنظر الى الرب فيعلم الامور الجزئية
من حيث هي وانما كلية ومن حيث لا كثرة فيه ولا تغير وان كانت هي كثيرة متغيرة في انفسها وبعضها
بعضها الى بعض وهكذا كعلم الله سبحانه بالاشياء وعلم ملائكة المقربين وعلوم الانبياء و
الاوصياء عليهم السلام باحوال الموجودات الماضية والمستقبلة وعلم ما كان وما سيكون الى يوم القيمة
من هذا القبيل فانه علم كلي ثابت غير متجدد بتجدد المعلومات ولا يتكثر بتكثرها ومن عرف كيفية

نفسه

علم ما

يقينيهم

هذا العلم وفي بعض قوله تعالى وفيه تبيان لكل شيء وبعد في بيان جميع العلوم والمعارف في القرآن الكريم
عرفانا حقيقيا وتصديقا يقينيا على بصيرة لا على وجه التقليد والتسليم وهو خزانة من امر من الامور
الا وهو مذكور في القرآن اما بنفسه او بحقيقته جليا به وبيانه وغايته ولا يمكن من فهم آيات
القرآن وعجائب اسراره ودقائق ما فيه من الاحكام والعلوم التي لا تتناهى الا من كان عالما بالاخبار من
هذا القبيل انتهى اقول ويأبى عن حصول ذلك العلم للانبياء والاوصياء عليهم السلام قوله تعالى قل
رب زدني علما قوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء وما انا الا بشر
مثلكم وما يعلم الغيب الا الله وقوله ان الله عنده علم الغيب الساعة وينزل الغيث ويعلم
ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت ان الله عليم
خبير وانتظاره ص لنزول جبرئيل ع وما ورد من الاخبار من مولانا امير المؤمنين ع من اخذه العلوم
من رسول الله ص وكان ذلك من عقائد الفلاسفة والصوفية المنكرين لبعض الامور الفردية
ومن كلام ذلك القائل يستفاد ان علم الله سبحانه بالاشياء علم كلي بسيط محيط على وجه عقلي
وان علم الملائكة المقربين والانبياء والاوصياء عليهم السلام كعلمهم كلي بسيط محيط على
وجه عقلي وهو باطل والتحقيق ان كيفية علمه سبحانه وتعالى بالاشياء غير معلومة لنا فان
قلت لو كان الله سبحانه وتعالى في كل واقعة حكم في الواقع وفي نفس الامر فهو اما مختص بمن
اطلع عليه ووصل اليه او لا بل يكون حكما وتكليفا له ولغيره من المكلفين فان كان
مختصا بمن اطلع عليه ووصل اليه فلا بد ان يكون لغيره في الواقع حكم غير ذلك الحكم وهو
قول بالتصويب وخلاف طريقة المخطئة ومذهبهم وان كان غير مختص به ويكون حكما لجميع
المكلفين فيجب على الله اعلامه فانه لو لم يعلم الجميع فالحكم بالنسبة الى من لم يطلع عليه
اما ذلك الحكم الواقعي وهو يستلزم تكليف الغافل وهو قبيح بل ويلزم ان لا يصح اطلاق الحكم
عليه بالنسبة الى ذلك الغافل فان الحكم عبارة عن خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

على سبيل الاقتضاء او التخيير

على سبيل الاقتضاء او التخيير او الوضع والخطاب عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للتفهيم وبالنسبة
الى من لم يطلع عليه ولم يصل اليه ولم يتحقق ذلك الخطاب كيف ولو اتفق ذلك لكان الاطلاع
عليه والوصول عليه ولم يصل محققا ولما لم يتحقق الاطلاع فلم يتحقق الخطاب والقول بان الحكم
عند الامامية ليس عبارة عن الخطاب المخصوص كما ذهب اليه الاشاعرة بل عندكم عبارة عن الوجوب
او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة فانه قد صرح العلامة في نهج الحق مذهب الامامية
ان الحكم هو الوجوب او الندب او الكراهة او الاباحة او الكراهة او التحريم المستند الى صفة
يقع الفعل عليها او يجب اخذها وقالت الاشاعرة حكم الله تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير انتهى فمن وافقهم من الامامية مثل العلامة في التهذيب فانما غفل عن
مذهبهم وطريقتهم في الحكم او كان انما تكلم على طريقتهم لبعض الجهات لا يدفع الايراد لان مراده
من قال ان الحكم الوجوب او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة انما اراد به المذكور
من حيث انه مقتضى الخطاب كما يشهد به قوله الشهيد في الذكرى حيث قال والمراد بالاحكام ما اقتضاه الخطاب وجودا او عدما ما اقتضى النقيض او لا او التخيير او هي الوجوب
والحرمة والندب والكراهة والاباحة واما غير ذلك الحكم وهو ما ادى اليه اجتهاده فيلزم
التغيير في حكم الله تعالى من غير نسخ او الحكم بالنقيضين قال بعض المحققين والمصوبة شبه
اعتقادهم انه لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه اجماعا فاما ان
يجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم
الحكم بالنقيضين والثاني يستلزم التغيير في حكم الله وعلمه من غير نسخ اجماعا وهو باطل
مع اختلاف الزمن لزم كون الثاني الباقي صوابا والزائد خطاء وقد يستدل بوجه اخر
وهو ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعا ومخالفته حرام قطعا فلو كان بعض الظنون
خطاء لزم كون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما انتهى قلت يمكن دفع الايراد على قاعدة

انه م

الحسن والقبح الذاتيين كما هو الحق مبالغة في معنى الخطأ والصواب بان المراد بالصواب انه حقيقة
الحسن الذاتي وان لم يتعلق به الحكم والخطأ انه خلافه فيختار ان الحكم ليس متعلقا بالصواب بالنسبة الى
من ظن خلافه وكونه صوابا بمعنى انه حقيقة الحسن الذاتي وانما يتعلق بما ظن باعتبار حسنه العرضي
وهو كونه متعلقا به الظن فلو تعلق بالصواب اجتمع الحسنان فيكون له ثوابان والا فثواب واحد
فتم ولنا طريق اخر الى تصحيح مذهب المخطئة وبيانه يستدعي تقديم مقدمة وهي ان خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء او التخيير تارة يكون بالمواجهة والمشافهة
كما هو لبعض الملائكة والنبي موسى على نبينا وعليه السلم ولنبينا ص في المعراج وتارة بالواسطة
وهي اما الملك او العقل او البشر وهو على اصناف فانه قد يكون نبيا وقد يكون وصيا وقد
يكون غيرهما والنبي الواسطة قد يكون واحدا وقد يكون متعددا وقد يكون النبي بصيغة كلام
الله او كلام رسوله فالحكم الشرعي الذي يكون عبارة عن خطاب الله المخصوص اما هو ما
انما يتعلق بالمكلف اذا صار مخاطبا باحد الطرق المقررة وهي لا تتحقق الا اذا فهم مراد الله تعالى
اولا او ما لم يتحقق ذلك لم يتعلق به الحكم مزيد وانه عبارة عن الخطاب المخصوص اما اقتضاء
كما في الذكري او مدلوله كما في احد احتمالي تمهيد القواعد وهو عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير
بالمواجهة والمشافهة وهو حقيقة الخطاب او غيرهما من الطرق المقررة مع تقضي وجود المخاطب
وتوجيه الكلام اليه قصدا الى تفهيمه فقبل قصد التفهيم لا يكون مخاطبا كما ان قبل الوجود لا يكون
مخاطبا اذا عرفت ذلك فالمراد بالخطأ والصواب انه تعالى امر نبينا بامور ونهاه عن امور بطريق
الوحي او الخطاب الحقيقي اعني توجيه كلامه اليه بلا واسطة نبي وامر اصحابه الذين عنده بامور
ونهاهم عن امور بلسانه واعطاه ما يحتاج اليه نفسه الى يوم القيمة من التكاليف وهو اعطاه
تلك التكاليف وصيه وخليفته واودعها عنده وهكذا الى امام العصر عجل الله فرجه وسهل
مخرجه لا بمعنى انه تعالى خاطبهم به بل بمثابة الطومار الذي يرسل الملك الى بعض اهل بلده

فان اهل تلك البلد

فان اهل البلد لا يكون مخاطبين بمضمونه عند كتابته ولا عند ارساله ولا عند بلوغه بل اذا
بلغ اليهم واطلعوا على مضمونه ثم ان بلغهم الطومار وقال الرسول هذا الطومار ارسله الملك
ارسله اليكم لتنشروه وتقرأوه وتعملوا بمضمونه يصيرون مكلفين باخذه ونشره وقراءته
الرسول فان اخذوه ونشروه وقرأوه وكانوا ممتثلين له في ذلك التكليف واما التكليف المطلوب
فيه فان فهموه كما هو المراد منه بعد نشره وقراءته اذا لم يمنع منه مانع او قبل النشر والقراءة با
لمخفى كما اذا عرض مانع فيقال انهم اصابوا ولا يقال انهم اخطؤا لا بمعنى ان الملك اراد منهم
غير ما فهموه فانه تكليف الغافل وهو تكليف بما لا يطاق بل بمعنى انهم فهموا غير ما اراده منهما
وما هو محبوب ويكون رضاه فيه ومن هذا القبيل التكاليف التي يكتبونها في الاوقاف و
الوصايا لاعلام الذين يأتون في مستقبل الاعوام بما هو رضاهم فيه فان الواقف لا يريد بكتابة
خطاب المصدرين وتوجيه كلامه نحوهم بل انما يريد منه نصب علامة كاشفة عما هو محبوب و
رضاه فيه لا بمعنى انه اوجب عليهم الفعل القلبي ومنظر ذلك انه قد يحضر المضيف لاضيافة
اطعمة ويجب ان ياكل ذو الشرف والفضيلة منها الجيد منها ولا ياكل غيره من غير اعلام على
اكل ذو الشرف والفضيلة ذلك الجيد من الاطعمة وغيره من غيره فذلك مطابق لما اراده
المضيف ولا يعد مخالف لما اراده واحبه ومنه امر الملك عبده بعض عبيده بان يامر من
عداه من العبيد بالصوم يوم الخميس مثلا ومنع من ذلك العبد ما منعه من الامر بالصوم
وقد اطلع من عداه من العبيد بان السيد قد امره بان يامرهم بشيء ولكن لم يطلعوا على
خصوص مراد السيد مقصوده فاذا فحصوا عنه وظنوه شيئا فان كان موافقا لما كان في البا
ولا كان خطأ فهم المحجوبون الممنوعون من الوصول الى حضرة سيدنا وهو لنا وامام زماننا
الذي عنده الطومار ولا كان خطأ لنا حظ الكتاب والاخبار التي وصل الينا وتدبر
فيها ونتحقق عما هو تكليف الشافعين الاطلاع على ما اراده الله تعالى من الكتاب الرسول

نسخة المحجوبين الممنوعين

والاوصياء من بعده عليهم السلام من الاخبار بالنسبة الى المسافيين فان ذلك في المفهوم المراد نصوص
والا فخطاء اما قائل ان الله تعالى حكمين ظاهري ونفس الامري معناه ذلك لا ما هو ظاهره من انه تعالى
كلفنا بتكليفين احدهما نفس الامري والاخر ظاهري لان ذلك يستلزم تكليف الغافل وتجويز
الواجب من الوجوب والحرام من الحرمة واجتماع الوجوب والحرمة وغيرها من المفاسد ثم ما فهمناه من
الكتاب والاخبار اذا كان مخالفا للمراد هل هو خطاب الله بواسطة العقل بالمداخلة الى الكتاب
والاخبار المتعلق بنا او بغيرنا والحق انه يكون تكليف الله تعالى بالنسبة الينا وفرق بين القول
بانه تكليف الله بالنسبة الينا وانا اخذ به بظن انه التكليف او لا بل لا يكون لنا حينئذ تكليف
في الواقع ولا في الظن في خصوص المسئلة وانا انما اخذ به بظن انه التكليف وفرق بين القول
بانه تكليف الله بالنسبة الينا وانا اخذ به بظن انه التكليف مثاله في الشاهد ان السيد
يامر عبده بشيء وهو يفهم خلافه فهل يكون مراد السيد منه ذلك المفهوم المخالف لما اراده من
الخطاب الاول بل انما هو شيء اخر وانما نهى عنه لانه اخذ بما ظنه مراد السيد فحصل رضاه ودخل
في مقام امتثاله ولا يبعد اختيار الاول ولعله اجماعي فان بناء كبرى القياس الذي يفيد المجتهد
على جواز العمل بما ادى اليه ظنه عليه تعالى ولكن يشكل لما كان الحسن والقبح ذاتيين فان الذاتي
لا يختلف الا ان يقال ان الخطاب غير مفتقر اليه واحتمال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد الاحتمال
الثاني حيث قال بعد تعريف الحكم الشرعي ونقضه وابرامه اذا تقرر ذلك فنقول كون الحكم الشرعي
مجردا عن تعلقه بافعال المكلفين ان وطاء البهيمة القائمة بالفاعل وهي ما اذا وطئ اجنبية ظانا
انها زوجته مثلا هل يوصف بالحل او الحرمة وان انتفى عنه الاثم او لا يوصف بشيء منهما فالالتزام
القاعدة الثالث ان الساهي ليس بمكلف انما البدل بعضهم المكلفين بالعباد لتدخل مثل ذلك
التفاتا الى تعلق الحكم الشرعي بكثير من غير المكلفين كضمان الصبي ما يتلفه من الاموال او تعبيره على
البهائم حالة الاسلام اعتبار القصد وجعل المكلف بذلك هو الولي وعلى هذا يتفرع جواز وصف فعل

الساهي

الساهي للحرم على غيره بالحل نظرا الى عدم ترتب الاثم على فعله وتجري ذلك في قتل الخطاء واكل في
الصيد والاولى وصف هذا بالاباحة وان حرم اعتبار النهي كلامه ره الا ان يقال بالفرق بين الخطاء
الحكم والخطاء في الموضوع وهو حكم فقهه وفيه الخطاء في تعيين الموضوع وتشخيصه وفهم ان الامر يدل
على الاجزاء مبني على ان المخطئ الذي ظن الموضوع او علمه شيئا غير الموضوع الواقعي كلف بما ادى اليه
ظنه او علمه والا فلا اجزاء والتحقيق عندي انه تكليف الله تعالى بالنسبة الينا كما ان ما يتولاه
الامام من مقام النبوة تكليف الله بالنسبة الينا اجمالا ظاهرا وقد يستشكل الاحتمال الثاني
بان الله تعالى لم يرد من العبد الفعل بخلاف السيد في المثال فيلزم خلو عن التكليف فتدبر المقدمة
الرابعة انه قد اشتد لنا باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية التي يحتاج اليها في العبادات
والمعاملات ولا تيسر لنا العلم بها الا بعضها كما يشهد به الوجدان اما الثاني فانسداد باب
العلم بالاحكام بالنسبة اليه بمنزلة العيان واما غيره فانسداده بالنسبة اليه ايضا مستغن عن
البيان فمن رام اثباته بالبرهان كصاحب المعالم وشيخنا البهائي ره فانما قصد بيانه لمن لم
يطلع على طريقة اخذ الاحكام من مدارکها ولم يكن له ربط وانس وتعلق بالفقه وانما قصد التنبيه
ولا باس ان نقتفي اثرهما ونقول ان ما يفيد لنا العلم بالحكم الشرعي الفرعي انما هو المفرد
من الدين او المذهب والاجماع والخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرينة العلمية والحكم العقلي
القطعي ولا يتجاوز زمنها لان الكتاب فحوى الدلالة وليس فيه ما يدل على الحكم الشرعي الفرعي
بالدلالة القطعية ظاهرا ولعلنا نبين ذلك فيما بين اصل المطلب اوضح بيان ان شاء الله
تعالى وكذا الخبر المتواتر اللفظي لو فلنا بوجوده والظاهر انه غير موجود او مطلق المتواتر في خصوص
الاحكام الفرعية التي لم يصل حد التواتر كيف ينتهي اخبارنا المروية عن اهل العصمة فالبا
الى المحدثين الثلثة رحمهم الله وهم لم يسعوا على عدد التواتر ومع ذلك لم يكونوا في زمان واحد
ويروي المتاخر منهم عن المتقدم منهم وما في كتاب او اصل من غيرهم اخبارا لا يبلغ حد التواتر

المحقق م

ايضا ولو بلغ في الواقع فطريق السلم به منسد لنا ظنا انه عبارة الاصحاب رحمهم الله في كتبهم الفقهية
وغيرها من التواتر فلا بد من حمله على معنى اخر غير ما هو المعروف من معناه فان الشهيد الثاني
ره في مختصره في الدراية وهو اي المتواتر يتحقق في حصول الشرايط كوجوب الصلوة اليومية والزكوة
وغيرهما تحققا كثيرا وفي الحقيقة يرجع اثبات تواترها في المعنوي لا اللفظي اذ الكل في الاخبار
الدالة عليه كثيرة وقليل تحققه في الاحاديث الخاصة المتوقف باتفاقها عند الكل انتفاء
الطريقين والوسط فيها وان تواترها مدلولها في بعض الموارد كالاخبار الدالة على شجاعة
علي ع وكرم حاتم ونظايرهما فان كل فرد خاص من تلك الاخبار الدالة على ان عليا قتل فلانا
وفعل كذا غير متواتر وكذا الاخبار الدالة على ان حاتما اعطى الفرس الفلانية والجمل الفلاني
وغيرها الا ان القدر المشترك بينها متواتر يدل عليه تلك الجزئيات المتعددة احادا بالتضمن
وعلى هذا يتزل ما ادعى المرتضى رضي الله عنه ومن تبعه تواتره من الاخبار الدالة على النص وغيره
اذ لا شبهة في ان كل واحد من تلك الاخبار احاد وقد اوحى الى ذلك في مسائل التبيان
ولم يتحقق الى الان خبرا خاصا يدعى حد التواتر الا ما سيأتي حتى قيل وقال ابن ابي الصلاح
سئل عن ايراد مسئلة لذلك اعياه طلبه هذا مع كثرة رواتهم فربما وجد بتتبع وانتشارهم
في اقطار الارض فان حديث انما الاعمال بالنيات ليس منه اي ليس من المتواتر وان نقله
الان عنده التواتر واكثر فان جميع علماء الاسلام ورواة الحديث الان يروونه وهم يزيدون
عن عدد التواتر اضعافا مضاعفة لان ذلك التواتر المدعى قد طرأ في وسط اسناده الى
الان دون اوله فقد انفرد به جماعة مترتبون او شاركهم من لا يخرج بهم عن الاحاد واكثر ما
ادعى تواتره من هذا القبيل ينظر مدعي التواتر الى تحققه في زمانه او هو وما قبله من غير
استقصاء جميع الازمنة ولو انصف لوجد الاغلب خلو اول الازمنة بل ربما صار الحديث
الموضوع ابتداء متواترا بعد ذلك لكن شرط التواتر مفقود من حين الابتداء وتاريخ تحقق

المتاخرين

المتاخرين في ذلك دارج بوجود التواتر بكثرة وهو غريب انتهى فتدبر ولو وجد فيهما ما يدل على
الحكم الشرعي الفرعي بالدلالة القطعية فلا يفي بتمام المقصود فان قلت اذا تكون الخبر
المتواتر فما تقول في حديث غدير خم وفي نهج البلاغة والصحيفة السجادية
قلت اما حديث الغدير فيظهر من احكاء الشهيد ره عن المرتضى رضي الله عنه انه متواتر بالمعنى
كما اطلعت عليه واما نهج البلاغة والصحيفة السجادية فيمكن ان يقال انهما من الاخبار المحفوفة بالقرينة
القطعية كازيادة الجامعة وان عباراتها ومضامينها يدل على انها صدرت عن اهل
العصمة والطهارة سلام الله عليهم اجمعين وكذا الخبر المحفوف بالقرينة القطعية على تقدير وجوده
فانه اليقين ظني الدلالة فان قلت ان الاخبار بين على ان كلما في الكتب الاربعة اعني الكافي
ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار وغيرها من كتب الحديث صحيح قطعي الصدور
عن اهل العصمة والطهارة والدلالة فانه قال المحدث المدقق الاسترابادي في الفوايد واما
طريقتهم يعني الاخباريين فهي انهم لا يعتمدون فيما ليس من ضروريات الدين من المسائل الكلامية
والاصولية والفقهية وغيرها من الامور الدينية الا على الاخبار الصحيحة الصريحة المروية
عن الحجة الطاهرة عليهم السلام ويعني الصحيح عندهم مغاير لما اصطلح عليه المتاخرون من
اصحابنا على نوع اصطلاح الدراية واولهم العلامة على ما يجيء نقله عن بعض اصحابنا فان
صحته عندهم ما علم صدوره قطعيا ورودها عن المعصوم ولو كان من باب التقية وباصطلاح القدماء
كلام السيد الامام العلامة والقدوة الهمام الفهامة سيد المتكلمين وسيد الفقهاء والاصوليين
السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه في جواب المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الاحاد حيث
قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة
والاذاعة او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم ومقتضية للقطع
وان وجدنا ها موردة في الكتب فبعض من هذا الكلام نقله صاحب المنتقى في اوايل كتابه عن

السيد المرتضى وكذلك عمدة على ما نسب الاخبار بين شيخنا الصدوق محمد بن بابويه قدس سره تكلم
باصطلاح القدماء حيث قال في اوايل كتاب من لا يحضره الفقيه ان كل ما ذكره فيه صحيح وانه
حجة فيما بينه وبين الله تعالى وكذا الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره تكلم باصطلاح
القدماء حيث ذكر في اوايل كتاب الكافي ما لخصه انه صنفه لان يعول به اشكال من يخبر في
الاحكام بسبب اختلاف الروايات وعدم تمكنه من التمييز بين الصحيح منها وغير الصحيح منها وكان
يكتفي به المتعلم والمسترشد ويأخذ منه بعلام دينه بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام
من المعلوم انه قد لم يكن يذكر كتابه هذا قاعدة يميز بين الحديث الصحيح وغيره نعم ان كلما
فيه صحيح فانه لو كان ملفقا من صحيح وغيره لزاد السائل الاشكال وتحيره ولما جاز اكتفاء المتعلم
واخذ المسترشد منه وانتم من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول
الصحيحة والاحاديث المعتمدة عليها كانت في زمن الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني
قدس سره ممتازة عن غيرها ومن المعلوم انه لم يقع من مسئلة يجتمع في كتاب واحد في مقام
الهداية والارشاد من غير نصب علامة مايزة ذلك ظن الدين لابي فنون وكذلك رئيس الطائفة
قدس سره تكلم باصطلاح القدماء حيث ذكر في اوايل كتاب الاستبصار وانا لما شرعت في
كتاب العدة كما حققه المحقق واختاره في اصوله وفي اوايل المعتبر ما لخصه ان اخبار كتب
قدمائنا التي كانت متداولة بينهم كانوا مجتمعين على ورودها عن المعصومين عليهم السلام لا تخلو عن
اقسام ثلثة من جملتها ما يكون مضمون الخبر متواترا ومن جملتها ما يكون احدى القرائن الموجبة للقطع
بصحة مضمون الخبر موجودة ومن جملتها ما لا يكون هذا ولا ذلك وان القسم الثالث ينقسم الى
اقسام من جملتها خبر انعقد اجماعهم على تصديقه عنهم عليهم السلام بمعنى انهم لم ينقلوا عنهم عليهم السلام
في بابه الا هذا اياه او ما يوافقه ومن جملتها خبر ليس كذلك لكن انعقد اجماعهم على صحته بمعنى ورود
عن المعصوم مع فقد مانع شرعي عن العمل به وان كل خبر عمل به في كتابي الاخبار وغيرهما من

الكتب يكون

الكتب لا يخلو عن الاقسام المذكورة وكذلك المحقق الحلي تكلم باصطلاح القدماء في العبارة التي تقدم نقلها
من كتاب المعتبر حيث اختار في العمل بخبر الواحد ما اختاره رئيس الطائفة بعينه حيث قال
والتي سطا صوب فتاوى الاصحاب او دلت القرائن على صحتها عمل به وما اعرض الاصحاب عنه
او شذ يجب اطراحه ثم ذكر فائدتين وقال بعدهما واقول من تامل في ما ذكره المحقق الحلي في
اوايل المعتبر وفي كتاب الاصول في مبحث العمل بخبر الواحد وفي فهرست الشيخ والنجاشي فيما
ذكره رئيس الطائفة في مبحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدة وما ذكره في اخر كتابي الاستبصار
وغيرها مما بين الاعتبار والاختبار يقطع بان احاديث الكتب الاربعة وغيرها من الكتب
المتداولة في زماننا مكتوبة من اصول قدمائنا التي كانت مرجعهم في عقايدهم واعمالهم
ويقطع بان الطرق المذكورة في تلك الكتب انما ذكرت بهدف الترك بانصال السند واتصال
سلسلة المخاطبة اللسانية الى من الى تلك الاصول ولدفع تعبير العامة اصحابنا بان اخبارهم
ماخوذة من اصول قدمائهم وليست بمتصلة ويقطع بان بعض تلك الطرق من مشايخ الاجازة
لحصة من غير سماع من الشيخ او قراءة عليه حضورا بل ما رواه فانه يتوقف على تلك الطرق
صحة احاديثنا عند التحقيق والنظر الدقيق بل اعتماد الائمة الثلثة وغيرهم قدس سرهم
على تلك الاصول التي كانت متواترة النسبة الى مؤلفيها في زمانهم كان الكتب الاربعة
كذلك في زماننا ثم ذكر تقسيم الاخبار الى قسمين وذكر بعده كلام المحقق في اوايل شرح
التهذيب وقال بعد ذلك وانا اقول ان شئت تحقيق المقام فاسمع لما يتلى عليك من
الكلام وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق فنقول اولا انما ينفع هذا التقسيم اي تقسيم
المتاخرين الاخبار الى الاربعة المعروفة وهذه الاصطلاحات ان ظهرت دلالة على جواز
التمسك بجميع الخبر الخالي عن القرائن ولم يظهر بل وجدت دلالة على ان الحق في هذه
المسئلة ما اختاره علم الهدى ورئيس الطائفة والمحقق الحلي قدس سرهم كما سيجيء بيانه

مسئلة

البهائي

الواحد

وثانيا ان هذا التقسيم وما يتعلق به من الاحكام كان مشهورا في كتب العامة قديمهم وحديثهم
والسبب فيه ان معظم احاديثهم من باب الخبر الواحد المحتف بالقرائن الموجبة للقطع بورود
الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله فاضطروا الى التقسيم المذكور واما نحن فعلى اننا قد سمعنا فلما امكننا
من اخذ الاحكام بطريق القطع من الائمة عليهم السلام بلا واسطة او بواسطة تفيد القطع لنفسه
في الرواية او لغيره من القرائن ولما ثبت عندهم بطريق المشافهة عن الصادقين عليهم السلام
او بواسطة تفيد اليقين والقطع انه لا يجوز العمل والقضاء بالظن المتعلق بنفس احكامه
فلم يكن جائزا لهم سلوك غير طريق القطع واليقين فلذلك لم يلتفتوا الى تقسيم خبر الواحد
الخالي عن القرائن الموجبة للقطع والى ما يتعلق به من الاحكام ثم ان الشيخ ابن الجنيد وابن ابي
عقيل في اوائل الغيبة الكبرى طالعا كتب الكلام واصول الفقه للمعتزلة ونسجا في
الاكثر على منوالهم ثم اعلم الشيخ المفيد حسن الظن بهما عند ملازمته كالسيد المرتضى ورئيس
الطائفة فشاعت القواعد الكلامية والقواعد الاصولية المبتنية على الانظار العقلية
بين متاخري اصحابنا حتى وصلت النوبة الى العلامة ومن دانه من متاخري اصحابنا الاصوليين
وطالعوا كتب العامة لارادتهم التبحر في العلوم او غيره من الامور الصحيحة اجتمع كثير من
قواعدهم الكلامية والاصولية الفقهية والتقسيمات والاصطلاحات المتعلقة بالامور الشرعية
فاوردوها في كتبهم لا لضرورة دعت اليه كما يجيء بيانه ان شاء الله تعالى بل لغفلتهم ان تلك
القواعد والتقسيمات والاصطلاحات لا يتجه على مذهبنا ولغفلتهم عن استناد علمائنا عن سلوك
تلك الطرق بالاحاديث المنصوصة من ائمتهم وبالآثار المنتشرة عن الائمة الهدى صلوات الله
عليهم كيف لا وقد قال الله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو
كره الكافرون وثالثا انه من الواضح ان البينات في صدور الذين اوتوا العلم الاخبار
والاخبار باب الاخذ بالكتب من كتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني وبحث خبر الواحد

بعضهم

في اخذ الاحكام من الاصول

من نهاية العلامة ومن اصول المحقق ومن كتاب العدة لرئيس الطائفة واول كتاب الاجتهاد له و
الى شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني واخر كتاب السرائر لمحمد بن ادريس الحلي واوائل
كتاب المختصر للمحقق الحلي واوائل من لا يحضره الفقيه وكاستقلاله من كتاب علم الهدى وغيره من
من كتب الرجال كفهرست رئيس الطائفة وفهرست النجاشي وكتاب النجاشي وكتاب الكشي
سيما المواضع المشتملة على بيان الاجماعات الى انقضى في حق جمع كثير من مصنفي الاصول انه كان
بين قدمائنا الذين ادركوا صحبة الائمة عليهم السلام او رفيقهم كتب متداولة معروفة مشهورة
بالصحة وكانت تلك الكتب مرجعهم فيما يحتاجون اليه من عقايدهم واعمالهم وانهم كانوا
متمكنين من استعلام احوال احاديث الكتب واخراج ما يحتمل ان يكون من باب الافتراء ومن
باب السهو عنها بالقرائن على الائمة عليهم السلام بل ومع الاستعلام والقرائن في كتب كثيرة
فاجابوا عليهم السلام بانها حق ومن المعلوم عادة ان مثلهم لا يغفل عن تلك الدقيقة وكيف
يتصور فيهما فعلم انهم كانوا قاطعين جازمين بصحة احاديث تلك الكتب وكيف يحتمل عند
عاقل ان يكون ما في الكتب مرجعا لجم غفير من العلماء الصالحين من اصحاب الائمة عليهم السلام
في عقايدهم واعمالهم في مدة الدهور والاعوام من زمن امير المؤمنين عليه السلام الى
اخر الغيبة الصغرى من غير قطعهم بصحة ما في الكتب مع تمكن كلهم او جلهم من استعلام حال
تلك الكتب ومن اخذ الاحكام بطريق اليقين عنهما او غيرهما وانت ترى الذين لا يرون فيهم
وواجبا ان مقتضى الحكمة الربانية ومقتضى الاحاديث الواردة في باب الاخذ بالكتب والاحاديث
الدالة على امر الصادقين عليهما السلام في امور الشريعة المقدسة على جمع كثير من علماء
الشيعة وامرهم بكتابة ما يسمعونه منهم وتاليف كتب مشتملة على ما يسمعونه منهم وحفظ
تلك الكتب واثباتها في اخر انهم لعمل بها ابناء الشيعة في زمن الغيبة الكبرى ومقتضى اخبار
الصادق عليه السلام بانحصار عمل الشيعة بما في تلك الكتب في زمن الغيبة الكبرى بقاء تلك

علماء تام

تلك مر

الاحاديث في زمن الغيبة الكبرى وجواز عملنا بها ومن المعلوم انه لا مصلحة له لتلك الامور
الا العمل بتلك الكتب المدونة في زماننا وخامسا انه ما سمعت احدا يقول بانه ضاعت
تلك الاصول في زمن الائمة الثلثة قدس سرهم او اختلطت بغيرها بنصب علامة تميز بينها
الا الفاضلين المذكورين فانهما ذكرا ذلك في مقام توجيه ما اعدته العلامة او غيره من المتاخرين
بل كلام ابن بابويه وكلام محمد بن يعقوب الكليني وكلام رئيس الطائفة والشيخ المرتضى والمحقق
الحلي وابن ادريس وغيرهم صريح في خلاف ما ذكراه بل هما اعترفا بعدم انضباط وعلم الاختلاط
في زمن الائمة الثلثة المؤلفين للكتب الاربعة وغيرها ومن المعلوم ان هذا القدر كفيل
دائكم والعاره فاضية بانه لو وقع لاشتهر وايضا الحكم الى بانه وشنقه العترة الطاهرة بانه
واخبارهم بان علمهم في زمن الغيبة يكون باحاديثنا المسطورة في كتبهم يكذب كلام
الفاضلين وقد صرح الفاضل الشيخ حسن ره في كتاب المنتقى بان اكثر انواع الاحاديث
المذكورة في فن دراية الحديث من مستخرجات العامة بعد وقوع معاينتها في حديثهم فذكروه
بصورة ما وقع واقتفى جماعة من اصحابنا في ذلك اثرهم واستخرجوا من اخبارنا في بعض الانواع
ما يناسب مصطلحهم وبقي منها كثير على حكم محض الزمن ولا يخفى ان البحث عما ليس بواقع و
اتباعهم في اثبات الاصطلاح له قليل الجدوى بعيد عن الاعتبار ومظنة الاتهام انتهى كلامه
ره واقول ان تقسيم الحديث الى الاقسام الاربعة من هذا القبيل ومن باب التفنن على ان
معاني تلك الاصطلاحات مفقودة في احاديث كتبنا عند النقل الدرفي وسادسا ان عاقلا
فاضلا صالحا اذا اراد تاليف كتاب الهي يساق الخلق وهداياتهم ويخرج من يحيى بعده عالم
دينه منه لا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع بورودها
عنهم عليهم السلام وبين ما ليس كذلك من غير نصب علامة تميز بينهما بل من المعلوم انه لا يجوز
ذلك بل اقول ارباب التواريخ اذا اراد تاليف تاريخ مع تمكنهم من اخذ الاخبار في كتاب من

الاصطلاحات

مقطوع بصحته

مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لهرجوا المجالة وميزوه
من غيره وكيف يظن برؤساء العلماء والعظماء مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني
ومثل رئيس الطائفة ما ظنوه فان فيه تخريب الدين لا ارشاد المسترشدين سيما اذا وقع التصريح
منهم بما يدل على انهم اخذوا الاحاديث كتبهم من تلك الاصول المدونة المشهورة التي كانت مرجعا
لقدماء اصحابنا في عقائدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا قاعدة تميز بين
الحديث المأخوذ من الاصول المجمع على صحتها وبين غيره فعلم ان كلما ملحوظ من تلك الاصول
وسابعا ان رئيس الطائفة كثيرا ما في كتابي الاخبار يتمسك باحاديث ضعيفة بزعم المتاخرين
بل بروايات الكذابين المشهورين مع تمكنه من احاديث اخر صحيحة مذكورة في كتابه بل كثيرا ما
يعمل بالاحاديث الضعيفة عند المتاخرين ويترك ما يضادها من الاحاديث الصحيحة عندهم
فعلم من ذلك ان تلك الاحاديث ما خرجه من الاصول المجمع على صحتها كما صرح به في كتاب
العدة والاستبصار والفهرست وغيرها وثامنا انه ذكر الشهيد الثاني رحمه الله في شرح
رسالة في فن دراية الحديث كان قد استقر امر المتقدمين على اربعمائة مصنف لاربعمائة
مصنف سموها الاصول فكان عليها اعتمادهم ثم تداعت الحال الى ذهاب معظم تلك الاصول
ومحصها جماعة في كتب جامعة تقريبا على التناول واحسن ما جمع منها الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني والتهذيب للشيخ ابي جعفر الطوسي فلا يستغنى باحدهما عن
الاخر لان الاول اجمع لفنون الاحاديث والثاني اجمع للاحاديث المختصة بالاحكام الشرعية
واما الاستبصار فانه احفى من التهذيب غالبا فيمكن الغنى عنه بكتاب من لا يحضره
الفقيه حسن ايضا الا انه لا يخرج عن الكتابين غالبا انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر
بعد ذلك كلام المحقق البهائي ره في الوجيزة المتضمن لان الائمة الثلثة المحدثين رحمهم
الله قصدوا جمع ما في الاصول الاربعمائة وترتيبه تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي

الكتاب

تلك الاخبار فالقواكبا مضبوطة مهذبة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة
عم فاقول وانا اقول ذكر المحقق الحلي ره في اوايل المعتبر انه كتب من اجوبة مسائل الصادق ع اربعمائة
مصنف لاربعمائة مصنف سموها اصولا وبالجملة تلك الاربعمائة اخذت من امام واحد عم
عليهم السلم وكانت لقدمائنا اصول اخرى غير الاربعمائة فيشهد بذلك من تتبع فهرست الشيخ
الطوسي وفهرست النجاشي وفهرست محمد ابن شهر اشوب المازندراني ثم اقول بعد ان
علمنا وقوع احاديث قدمائنا الصحيحة وكثرة الاصول المجمع على صحتها وعلمنا بكون قدمائنا الا
فاضل الاعلام المصنفين من اخذ الاحكام بطريق القطع منهم عليهم السلام بشهادته ان يميزها
في هذه فزيد على ثلث مائة سنة وتمكنهم من استعلام حال احاديث تلك الاصول وعلمنا
علمهم بها في ان منهم عليهم السلم وعلمنا تقرير الائمة عليهم السلام اياهم على ذلك وعلمنا
ان الائمة الثلثة اخذوا الاحاديث كتبهم من تلك الاصول وعلمنا عدم جواز التلفيق بين
الماخوذ من الاصول المجمع عليها وبين ما لا يعتمد عليه من غير نصب علامة مميزة بينهما يلزم
احد الامرين اما نسبة فحريب المذهب الى الائمة الثلثة او القطع بان احاديث كتبهم كلها
ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع والتعاون على التوفيق
ثم ذكر فانه يتضمن بعض كلام الفاضل المحقق صاحب المعالم في بحث حجية خبر الواحد وذكر
في موضع اخر في كتاب المعالم وذكر السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب المسائل التبانيات
ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم وضع للفرية قال السيد
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخله شك ولا شبهة ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها الى
ذكر في موضع اخر من كتاب المعالم السيد نداء عن في جواب المسائل التبانيات بان
اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بقرائن

يعلم ذلك

او بعلم ثبوتها او ما دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وان
وجدناها مودعة في الكتب مسندة محفوظة من طريق الاحاد انتهى وقال في اخر الفصل
الاول من الفوائد فائدة قد علمت انه من الواضحات البينات في صدور الذين كتبوا كتب
الرجال وكتب الاحاديث وفهرست اصول اصحابنا بما كتاب الكشي وفهرست الشيخ و
فهرست النجاشي وفهرست محمد ابن شهر اشوب المازندراني واول الاستبصار واخر
كتابي الاخبار لرئيس الطائفة وكتاب العدة وكلام علم الهدى وكلام المحقق الحلي في المعتبر
وفي كتاب الاصول وكلام محمد بن ادريس الحلي في اخر السرائر وكلام ابن بابويه في اول
كتاب من لا يحضره الفقيه وكلام الامام ثقة الاسلام في اول كتاب الكافي وكلام الشهيد
الثاني في شرح رسالته في دراية الحديث وكلام كتابي المعالم والمنتقى وكلام صاحب شرائع
الشيعة في رسالته الوجيزة في فن دراية الحديث بل كلام العلامة الحلي في كتاب النهاية
عند تقسيم علماء الامامية الى الاخباريين والاصوليين انه كان عند قدمائنا اصحاب الائمة عليهم السلم
كتب واصول كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين من استعلام احوال اصحاب
تلك الكتب والاصول ومن اخذ الاحكام عنهم عليهم السلم بطريق القطع واليقين ومن التمييز بين
الصحيح وغير الصحيح لو كان فيها غير صحيح ومن المعلوم ان مثلهم لا يغفل عن هذه الدقيقة ولا يقصر في
رعايتها وان عاملوا فاسدا صالحا اذا اراد تاليف كتاب ليكون مرجعا للشيعة في عقائدهم و
اعمالهم اذ في احدهما لا يرضى بان يلتقي بين الاحاديث الصحيحة وغير الصحيحة من غير نصب علامة
تميز بينهما بل اقول ارباب التواريخ لا يرضون باخذ الاخبار من موضع لا يعتمد عليه مع تمكنهم من موضع
يعتمد عليه فكيف نظن بخيار العلماء والاتقياء والصلحاء خلاف ذلك لا سيما الامام ثقة الاسلام
محمد بن يعقوب الكليني ورئيس الطائفة ومحمد بن علي ابن بابويه وقد علمت وفور القرائن
الموجبة للقطع بما هو حكم الله في الواقع او بورود الحكم عنهم عليهم السلام في زمن محمد بن يعقوب

تتبعوا م

الكليني ورزق محمد بن علي بن بابويه ورزق عم الهدى ورزق رئيس الطائفة ورزق محمد بن ادريس
ورزق المحقق الحلي بقي في زماننا بمن الله وبركات ائمتنا عليهم السلم قرائن توجب
القطع العادي بورود الحديث عنهم عليهم السلم منها ان كثيرا يقطع بالقرائن الحالية او المقالية
بان الراوي كان فقيها في الرواية لم يرض بالافراط ولا بروايته ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان قائما
المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا نوع من التزكية وانه في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد
بعضها ببعضا ومنها نقل العالم الفقيه الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع
الشيعة اصل رجل او رواية مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذه الاحكام
بطريق القطع ومنها تمسكه باحاديث ذلك الاصل او تلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بغير
بروايات صحيحة ومنها وجوده في اخذ كتاب الشيخ وفي الكافي وفي من لا يحضره الفقيه لاجتماع شهادات
على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها ومنها ان يكون رواية
احد من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون رواية من الجماعة التي
ورد في شانهم من بعض الائمة عليهم السلم انهم ثقات مامونون وخذوا عنهم معالم دينكم وهو
اشارة الى ارضه وهو ذلك فان قلت فان هذه القرائن تدفع احتمال الاخراج وهي احتمال التصرف
خصوصا بعض الالفاظ قلت هذا الاحتمال يندفع تارة بتعاضد الاخبار بعضها ببعضا وتارة
بملاحظة قائن الجواب والسؤال وتارة بتناسب الجزاء للحديث وتناسبها فان قلت فهي احتمال
اخر لم يندفع وهو احتمال اراده خلاف الظاهر قلت من المعلوم ان الحكيم في مقام البيان والتفهيم
لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره من غير وجود قرينة صارفة بينة لا سيما من اجتمعت فيه تمامية
الحكم مع العصمة ولا يجري ذلك في اكثر كلام الله ولا في اكثر كلام رسول الله صلى الله عليه وآله لقوله مع اعترافه
القرائن من خوطب به وقولهم عليهم السلم كلام النبي صلى الله عليه وآله مثل كلام الله في الاكثر يحتمل الناسخ
والمنسوخ وقد يكون عاما وقد يكون خاصا وقد يكون المعمول به قولا ولم يعلم ذلك الا من جهتنا لانا

فيكون بها ادرون

نخاطبون بها عارفون بما هو المراد منها وانكم متفقون في مجاريها عليهم السلم بالفرق بين كلامهم و
كلام الله تعالى وكلام رسول الله بان لها وجوها مختلفة وبانها تحتمل الناسخ والمنسوخ وانها ورد
في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وورد بقدر عقول الائمة عليهم السلم فجاء
كلام الائمة عن انه لا يحتمل ان يكون مسوقا لانه ورد بقدر ادراك الرعية وهم مخاطبون به ان
يكون كلامهم عليهم السلم خاليا عن ذلك الاحتمال فكذا ينبغي ان نحقق هذه المواضع ودلالت
فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وقال في موضع اخر الفصل التاسع في تصحيح احاديث
كتبنا بوجوه تعلقت بها بين فيض المسلمات العلوم ودلالة اهل الذكر عليهم السلم وهي ان التمسك
بها لكونها متواترة السنة الى مؤلفها في بيان القاعدة الشريفة التي وضعوها عليهم السلم للخوض
عن الخبر في باب الاحاديث المتعارضة بالنصوص عند التعادل او عند المخالفة في تصحيح الطبقة فيجوز
باصالة بقي وبيده ازمة التحقيق الوجه الاول من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب
الاربعة شاهد باصطلاح قدمائنا انا نقطع قطعا عاديا بان جمعا كثيرا من ثقات اصحاب ائمتنا
عليهم السلم ومنهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح باصطلاح القدماء
صرفا اعادهم في هذه برهنة على تلك مائة سنة في اخذ الاحكام عنهم عليهم السلم وتاليف ما
سمعوه منهم عليهم السلم وعرض المؤلفات عليهم عليهم السلم ثم التابعون لهم يتبعونهم
في طريقتهم ولنشرح هذا المعنى الى زمن الائمة الثلثة قدس سرهم الوجه الثاني انا نعلم انه كان
عند قدمائنا اصول من زمن ابي الحسن عم الى زمن الائمة الثلثة قدس سرهم كانوا يعتمدون
عليها في عقايدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال تلك الاصول
واخذ الاحكام منهم عليهم السلم بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا انهم كانوا غافلين
بانهم لم يكن من القطع في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك وانهم لم يقصروا في ذلك
كانوا [illegible] الى [illegible] قدس سرهم فعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة

باصطلاح القدماء الوجه الثالث ان مقتضى الحكم الروايتين وشفقة سيد المرسلين والائمة عليهم السلم
بالشيعة ان لا يضيع من كان في اصلاب الرجال منهم وتمهد لهم اصولا معتمدة يعملون بما فيها
في دفن الغيبة الكبرى الى حين الرجع الى اربع الف قرائن الاخبار بانهم عليهم السلم امروا اصحابهم بتاليف
ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره ليعمل فيها الشيعة في دفن الغيبة واجزوا ابي قرة الوجه الخامس
ان اكثر احاديثنا في اصول الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منهم اي على انهم لم
لم ينقلوا الا الصحيح والحكم بوجودها في تلك الاصول اطرق من جملتها ان يقطع بقرينة المقام ان
الطريق المذكور للحديث انما هو طريق الى الاصل الماخوذ منه الحديث وتلك القرينة واقرة
في كتابي الشيخ وكتاب من لا يحضره الفقيه بل في كتاب الكافي ايضا عند النقل الدقيق وقد
ذكر شيخنا الثقة الجليل الصدوق ابي عمرو الكشي قدس سره في كتابه فقال قال الكشي اجمعت
العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابي جعفر ع واصحاب ابي عبد الله ع وانقادوا
لهم بالفقه فقالوا ان فقهاء الاولين ستة زرارة ومعروف ابن خربوذ وبريد وابو بصير الاسدي
والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي قالوا وافقه الستة زرارة وقال بعضهم مكان ابي
بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو ليث ابن البختري حدثنا الحسين ابن حسن بن بندار
القمي قال حدثني سعد بن عبد الله بن ابي خلف القمي قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي
قال حدثني علي بن حديد وعلي بن الحكم عن جميل ابن دراج قال سمعت ابا عبد الله يقول
اربعة ارجو واعلم الذين ارجو محمد بن مسلم وبريد بن معوية وليث بن البختري المرادي
وزرارة ابن اعين وهذا الاسناد عن محمد بن ابي عبد الله المسمعي عن علي بن الحكم عن محمد بن سنان
عن داود بن سرحان قال سمعت ابي عبد الله يقول ان الاحاديث الصحيحة كثيرة ما جاءك عن
الفقهاء من الخبر من عندي ويتاول حديثي على غير تاويله اني امرت [illegible] فيكلمني او نهيت
فيكلم بتاويل نفسه يريد المعصية [illegible] لما جاءك وعنهم [illegible]

ابي ع

ابي عبد السلم اصحابه ان اصحاب ابي كانوا اذينا احياء وانوا اعني زرارة ومحمد بن مسلم وبريد
ليث المرادي وبريد العجلي هؤلاء قوامون بالقسط هؤلاء قوامون بالصدق هؤلاء السابقون السابقون
اولئك المقربون انتهى كلامه قدس سره ثم قال في موضع اخر بعد ذلك تسمية الفقهاء من اصحاب
ابي عبد الله اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم بما يقولون واقروا لهم با
لفقه من دون اولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم ستة نفر جميل ابن دراج وعبد الله ابن
مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى وحماد بن عثمان وابان ابن عثمان قالوا وزعم ابو اسحق
الفقيه يعني ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج وهم احداث اصحاب ابي عبد الله
ع ثم قال بعد ذلك في موضع اخر بعد ذلك تسمية الفقهاء من اصحاب ابي ابراهيم وابي الحسن ايضا
ع اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم وهم ستة
نفر اخر دون الستة النفر الذين ذكرناهم في اصحاب ابي عبد الله عليهم السلم منهم يونس ابن عبد
الرحمن وصفوان ابن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير والحسن ابن محبوب واحمد بن محمد بن
ابي نصر وقال بعضهم مكان الحسن ابن محبوب الحسن بن علي ابن فضال وفضالة ابن ايوب وقال
بعضهم مكان ابن فضال عثمان ابن عيسى وافقه هؤلاء يونس ابن عبد الرحمن وصفوان ابن يحيى
انتهى واقول مستند الاجماع الذي نقله الكشي في حق هذه الجماعة الروايات الناطقة بانهم
يعتمدون في كل ما يروون وهذا التحقيق ظهر عليك واتكشف بذلك ان ما ذكره رئيس العلماء
في كتاب العدة من انه اجمعت الطائفة على صحة مراسيل جمع من الرواة كما اجمعوا
على صحة مسانيد هم مبني على ورود الروايات الناطقة بانهم يعتمدون في كل ما يروون والمتاخرون
الشهيد الثاني في شرح رسالته في فن دراية الحديث تكلموا على الاجماع الثاني بسبب قلة
تتبعهم وانحصارهم في التاليفات وتشغالهم بما قيل ان تحقيق المباحث وبيانها
على الفقهاء الماهرين [illegible] في احاديث العامة وفي رواة احاديثهم

كما صرح بذلك والد الشهيد الثاني وقد مر نقله عنه الوجه السادس يوافق الاجماع الامامية الثقة
قدس اسرارهم في صحة احاديثهم ولا يقدح في ذلك اشتمال كتبهما على من تغير حاله من الاجتناب
اما بانتحال المذاهب الفاسدة او بظهور الكذب منه وطرو الاخذ عليه بعد امكان تقدمه مستقيما
ويؤيد هم ما تقدم نقله عن السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه الوجه السابع انه لو لم يكن احاديث
كتبنا ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها لزم ان يكون اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والتالي
باطل بيان الملازمة الوجه الثامن ان كثيرا مما يطرح رئيس الطائفة الاحاديث الصحيحة باصطلاح المتاخرين
ويعمل بنقايضها الضعيفة باصطلاح المتاخرين فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثل رئيس الطائفة مثل ذلك
عادة والتالي باطل الوجه التاسع ان كثيرا مما يعتمد رئيس الطائفة على طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق اخرى صحيحة
فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثله ذلك عادة الوجه العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب العدة
في اول الاتصال بالكلام حديث عمل به ما خوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها وهي تقطع قطعا
عاديا انه ما كذب الوجه الحادي عشر ان شيخنا الصدوق قدس سره ذكر مثل ذلك بل اقوى منه في اول
كتاب من لا يحضره الفقيه وهو يقطع بانه ما كذب وكذلك نقول في حق الكافي للامام ثقة الاسلام
الوجه الثاني عشر انا نقطع قطعا عاديا في حق اكثر رواة احاديثنا بقرينة ما يجتنا من احوالهم انهم
لم يرضوا بالاخذ في رواية الحديث والذي لم يقطع في حقه بذلك كثيرا ما يقطع بانه طريق الى
اصل الثقة الذي اخذ الحديث منه والفائدة في ذكره جبر الشرائط باتصال سند الخاصية
ورفع طعن العامة بان احاديثكم ليست مضبوطة بل ما خوذة من كتب قد مات كم ومن اصولهم ومن
جملة القرائن على ما ذكرناه ان الامام ثقة الاسلام صرح في اول الكافي بصحة جميع احاديثه ومع ذلك
كثيرا ما يذكر في اوايل الاسانيد من ليس بثقة فيحتمل السهو وهو يتدفعنا عند
الروايات بعض رواته تناسب الجزم الحديث رواته بالسؤال ولا يصدر رواته جزما بل يجزم
بعد التنزل عن المقام السابق يقول على تسليم الاصطلاح وعن قطعنا قطعا عاديا بان جميع

كتبهم م

المذاهب م

ذلك المسائل المذكورة في كتب حديثنا عرضت على الائمة عليهم السلام وسالوا عنها وبانهم عليهم السلام
اجابوا عنها وبان اجوبتهم عليهم السلام موجودة في تلك الاحاديث المتداولة بين اصحابنا والاولى
من ذلك بان يكون كل تلك الاحاديث جوابهم او بعضها فان لم ينقل في مسئلة الا حديث واحد
او نقلت منها احاديث متواترة لم يبق انتحال وان نقلت فيها احاديث مخالفة فلا يخرج عن باب
تعرفها السائل في احاديثهم عليهم السلام وسند المسائل على باب واسع فيه اثنا عشر الف مسئلة
العلوم ولا اهل الذكر عليهم السلام واما كون الكتب الاربعة ونظائرها متواترة السنة الى
من لقبها الثلاثة قدس سرهم وان هذا التواتر يفيد القطع الاجمالي وان القطع التفصيلي بخصوص
الاحاديث يحصل بالقرائن الاجمالية الخاصية كاتفاق النسخ كما في كتاب الهداية نعم الظاهر ان
يرتاب فيه لبيب منصف انتهى كلامه زيد تلف اعلم اولا ان ذلك المحدث الفاضل المدقق
يقول ان نوع الثقة يعني المحترز عن الكذب يفيد العلم العادي حيث قال ان جزم الثقة في الرواية
فرد من افراد الجزم المحترز بالقرينة الموجبة للعلم والقطع وكان هذه الدقيقة كانت بمنظوره
لقد ما تنافي العمل بخبر الواحد الثقة وغفل عنها المتاخرون فتجرؤا في تحقيق الرتبة قدما تنا ودفعوا
في جميع ديبعو حتى نسب العلامة الى الميل انهم كانوا يعتمدون في عقايدهم اقتصر على مجرد
خبر الواحد الظني العدالة انتهى وفيه شيء ظاهر لاستناده الى ان الظاهر بل المتيقن انه لا يطلق
على ما يحصل من خبر الثقة العلم الا نادرا ولا عرفا سيما اذا كان اثبات الوثاقة بالامارات
الظنية كبعض الروايات واخبار بعض علماء الرجال وغيرها كيف يحصل من خبره العلم ويحتمل
عند السامع ان يكون الخبر كاذبا في اخباره عمدا او سهوا فان الثقة ليس معصوما من الكذب
[illegible] في تتميم مرتبة الوثاقة والضبط احتمالا ينافيا العلم واما اذا
لم يكن كذلك سواء لم يكن وثاقته وضبطه في الغاية او لم يكونا معلومين فاحتمال الكذب في حقه
في غاية الظهور بحيث يمنع العلم خبره سيما اذا كان في اول مرتبة الوثاقة والضبط او تكاذب

منه فان لهما مراتب ودرجات متفاوتة لو كان اتصافه بهما مظنونا بالظن ضعيف او ما قرب منه
اللهم الا ان يعتبر في الثقة والضبط العلم العادي بالاتصاف وحينئذ يتوجه ان باب العلم العادي
بالاتصاف بهما الى حق الرواة منسد الا بالنسبة الى بعضهم فان غاية ما يحصل لنا الان من كلام
علماء الرجال انما هو الظن بالاتصاف بالوثاقة والضبط في الجملة لا في حق جميع الرواة ودعوى ان
باب العلم بالوثاقة والضبط لم يكن منسدا بالنسبة الى قدماء اصحابنا رحمهم الله حتى السنة
الى الحدثين الثلثة رحمهم الله الذين لم يدركوا من الرواة عن الائمة عليهم السلم بواسطة او بواسطتين
فلسلة ممنوعة جدا ومن عجب العجائب انه جعل جزء الثقة اقوى من شهادة العدلين حيث قال في
اوائل الفصل الثالث بعد ان اورد طائفة من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين انه اذا
من المعلوم عند اولي الالباب ان هذه الاحاديث ناطقة بجواز العمل بخبر الثقة في الرواية ومن المعلوم
ان حكم باب القضاء اضيق من باب الشهادة في قضية جزئية اذ على الاول يبتنى جزئيات كثيرة الى
يوم القيمة بخلاف الثاني ولانه يجب في باب القضاء العلم والقطع باحد الامرين كما حققناه
سابقا بخلاف القضايا الجزئية ومن المعلوم ان في باب الشهادة لا يكفي العدلين فعلم ان خبر الثقة
في الرواية اقوى من شهادتهما انتهى اقول لا يدفع لذلك الايراد اذا قلنا بان حجية خبر الثقة من جهة
انه يحصل منه الظن والظن بعد انسداد باب العلم حجة وكذا اذا قلنا بان حجته انما يكون تعبدا
فان ادلة شهادة العدلين في القضايا الجزئية ليست مختصة بما عداه بخلاف ادلتها في الاحكام
الشرعية ثم ويظهر من كلامه ذلك الاحتجاج على قبول خبر الثقة بالاحاديث ولو كان يفيد
العلم لما كان في قبوله حاجة الى الاحتجاج بالاحاديث لان حجية العلم لا يحتاج الى الدليل
والا يلزم الدور او التسلسل الا ان يقال ان ما لا يحتاج حجيته الى الدليل انما هو العقلي
فيحتاج الى الدليل وهو يهدم اساسه اذا علمت ذلك فنقول ان كلامه الاول مدخوش
فلا في ان المراد بالعلم والقطع العقليان حيث جعلهما ينزه بالاشارة والعلم عقلا

متعذر

واما العلم العادي

للمتواتر فان المتواتر يفيد العلم العقلي فلا بد ان يكون مقابله كذلك وح يتوجه عليه المنع الظاهر وما يدل
على ان مراده بالعلم والقطع انما هو العلم العقلي ايضا دون ما اختاره ذلك المحدث الفاضل
في تفسير العلم بالاجماع العرفي واللغة الاختلاف الواقع بين السيد والشيخ رحمهما الله في
حجية خبر الواحد حيث قال بحجية الشيخ مدعيا عليها الاجماع وانكرها السيد مدعيا عليه
الاجماع فانه لو كان العلم بذلك المعنى عرفا ولغة لكان تحصيل العلم بالاحكام الشرعية ممكنا واذا
كان تحصيله ممكنا لا يجوز العمل بالظن اتفاقا ثم قال في ذلك المحدث في فائدة ان النزاع بين
السيد والشيخ لفظي حيث قال اقول مرجع كلام الشيخ ره انه لا يجوز العمل بخبر يوجب القطع
بما هو حكم الله في الواقع او حكم ورد عنهم عليهم السلم ولا يجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود
الحكم عنهم عليهم السلم ولم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به بعض الطائفة هو
المستفاد من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلم وهو مراد علم الهدى عند التحقيق
فصار المنافشة بين الخبرين العلمين الفاضلين وهما اصاغطية لا معنوية كما توهم
العلامة ومن تبعه ضعيف جدا وما يدل على فساده قول الشيخ ره في العدة فان قيل ما انكرتم
ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها ولو تجردت لما عملوا
بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على علم بما قيل له القرائن التي يقترن بالخبر يدل على صحته
انما حصوصه نذكرها فيما بعد والكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس
في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانا اكثر من ان يخفى وجوده في كتبهم
وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن لعدم ذلك في اكثر الاحكام
بل وجود ذلك في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن
في جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السر بيننا وبينه
كان محمولا على ما تعلم جزءه مخالفة مدعاه لما يعلم من نفسه ونقيضه ومن فاتك عنده ذلك

انى متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما يقتضيه العقل لزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام
ولا يحكم بما ثبتت ورد الشرع به وهذا جدير بان يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته
لانه يكون معولا على ما يعلم فرده من الشرع خلافه انتهى ومن راجع كلام الشيخ ره في العدة في بحث
اخبار الاحاد يحصل له القطع ظاهرا بفساد ما قاله ذلك المحدث المدقق من ان الشيخ وغيره من قدماء
الاصحاب كان بناؤهم في الاعتقادات والاحكام على العلم العادي وان خبر الثقة يفيد العلم العادي
ثم قال وكذلك عمدة علمائنا المحدثين شيخنا الصدوق محمد بن بابويه قدس سره وحكم باصطلاح
القدماء الى قوله وما اعرف لاصحابنا خلافا وشذ يجب طرحه فيه انا نسلم ان اصطلاح القدماء هو
الصحيح غير اصطلاح المتاخرين وهو ظ فان اصطلاح المتاخرين فيه انه ما كان مجموع رواته امامين
ممدوحين بالتوثيق وكذلك يجب ان المراد به في اول كتاب الكافي ومن لا يحضره الفقيه وكتاب
الشيخ غير ذلك فان غالب احاديثها ليس صحيحا بذلك المعنى وكيف المراد به في قولهم اجمعت
الصحابة على تصحيح ما يصح عنه لانه لا ريب ان اصحاب الاجماع يروون عن غيرهم من الضعف بذلك
الضعف انتهى جزما لكن لا نسلم ان المراد به عندهم ما قاله ذلك المحدث الفاضل وان اوهم ذلك
بعض كلماتهم مثل كلام الشيخ رحمه الله في الاستبصار حيث قال واعلم ان الاخبار على ضربين
متواترة وغير متواترة فالمتواتر منها ما اوجب العلم فاما ما يسلك به العمل من غير توقع
شيء يضاف اليه ولا امر ينوى به ولا يرجع على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض
في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام وما ليس بمتواتر على ضربين ضرب منه يوجب العلم
وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو حجة
بالقسم الاول والقرائن اشياء منها ان يكون مطابقا لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان يكون
مطابقا لنظم القرآن اما الظاهر او عمومه او دليل خطابه او فحواه كل هذه القرائن توجب العلم
ويخرج الخبر عن خبر الاحاد ويدخل في باب المعلوم ومنها ان يكون مطابقا لسنة المقطوع

كلماتهم

اما مرجحا او دليلا لو فحوى او عموما ومنها ان يكون مطابقا لما اجمع عليه المسلمون ومنها ان يكون مطابقا
لما اجتمعت عليه العترة الطاهرة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر عن خبر الاحاد ويدخله في باب
المعلوم ويوجب العمل به انتهى وقد قررنا في ما كتبنا على ديباجة تهذيب الشيخ رحمه الله في
سالف الزمان ان المراد بصحة الخبر صحة متضمنه لا صحة نفسه فجواز ان يكون الخبر مصنوعا وان وافق
هذه الادلة وان المراد بصحة الخبر هنا قطعية متضمنه ولو بقيد فان الموافق لظاهر القرآن لا يكون
قطعي الحجية فان ظ القرآن انما يكون قطعي الحجية كيف ولا دلالة في القرآن والظ لا يكون قطعي
الدلالة الا ان يقال انه يصح من الحكيم ان يتكلم بالظ ويريد خلافه وهو انما يتم فيما يكون ظ بالاتفاق
لا فيما يكون ظ عند بعض دون اخرين مثل دليل الخطاب الذي يعده بعضهم ظاهرا ويكره
اخرين او فيما يكون ظ عند المخاطب فتم والتحقيق ان المراد بالصحة في كلام الشيخ ره ما قاله المحقق
البهائي في شرح التهذيب حيث قال ان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضدت
بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه وما يظهر من كلام الشيخ المحقق
صاحب المنتقى ره حيث قال ولقد كان حاله الحديث مع السلف الاولين على ان النقيض ما
هو المخلف الاخرين فاكثروا لذلك المصنفات وتوسعوا في طرق الروايات واوردوا في
كتبهم ما اقتضى رايهم ايراده من غير التفات الى التنزه بين صحيح الطرق وضعيفه اعتمادا
منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه ومعولا على الامارات
المحققة لخطإ الرتبة بما فوقه من موضع اخر انتهى ما لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعا لاستغنائهم
عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر وان تحمل طريقه على ضعف والدليل على ذلك
انه ره بعد كلامه الذي نقلناه عنه واما القسم الاخر فمن كل خبر لا يكون متواترا او يتبرى
من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شرط فاذا كان خبر الاحاد
خبر الاخر فان ذلك يجب العمل به لا دون الباطل الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرف قيام

على خلافه فيترك الاخذ بالعمل به وان كان هناك ما يعارضه ينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على
اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في
العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن
العمل بالاخر على بعض الوجوه ومرتب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع
العمل به الى طرح الاخر لانه يكون العامل بذلك عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل
منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين جزء يعضده او يشهد به على بعض
الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الاخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بالا
يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين جزء اخر وكان متكافيا كان العامل مخيرا في
العمل باي شاء وان لم يمكن العمل باحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التاويل
بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل باي شاء من جهة التسليم ولا يكون العامل بهما على هذا الوجه
اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا يتجاوز احد الصواب اذ روي
عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا يقدر ما يرجحون به احدهما على الاخر فما ذكرناه لكم
مخير في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بينهما بين الطائفة اجماع على صحة احد
الخبرين ولا على ابطال الاخر كان ايجاب العمل على صحة الخبرين واذا كان الاجماع على صحتهما كان العمل بهما
سائغا جائزا انتهى ويظهر من المرتضى رضي الله عنه ان الصحيح من الاخبار ما كان صادرا عن ائمة
الهدى عليهم السلام لانه نقل عنه صاحب المعالم ره في اصل حجية خبر الواحد ان اكثر اخبارنا المدونة
في كتبنا المعروفة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة او بامارة موجبة
دلت على صحتها وصدق رواتها انتهى وحجية العلم مقتضية للقطع وان وجدناها موصوفة في الكتب
بنسبة خصوصي ونقل عنه الشيخ الطبرسي ره في اول مجمع البيان في جواب عدم عروض النقصان
للقرآن ان من خالف في ذلك من الامامية فهو لا يعتد بخلافهم فان شذ فيه في ذلك

الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بشيء عن المعلوم المقطوع على
صحته انتهى والمغايرة بين الصحيح بهذا المعنى والصحيح بالمعنى السابق من وجهين احدهما ان الصحيح با
لمعنى السابق ما اعتقد بما ينبغي اعتماد عليه او ما اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه بخلاف
الصحيح بالمعنى الذي ذكره المرتضى رضي الله عنه فانه عبارة عما صدر عن ائمة الهدى عليهم السلام
عليهم والثاني انه يكفي في الحكم بالصحة بالمعنى السابق بالمعاضد الموجب للوثوق والركون وكذا
بالقرينة الموجبة له ولو لم يفد العلم والقطع فيتوقف الحكم بالصحة بالمعنى الاخر فانه لا يكفي
من كون الامارة والقرينة المقترنة بالخبر علمية قطعية بشهادة ادعاء المرتضى رضي الله عنه لا يعمل با
لظن فان قلت ان المراد بالامارة والقرينة في الصحة بالمعنى السابق ايضا انما هو الامارة والقرينة
العلمية والقطعية قلت انه خلاف الظاهر بل خلاف صريح كلام المحقق البهائي ره لانه قال بعد
كلامه الذي نقلناه وذلك امور منها وجودها في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم
بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة وكانت متداولة بينهم في تلك الاعصار مشتهرة بينهم شهرتها
الشمس في رابعة النهار ومنها ذكره في اصل الاصل منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة
متعددة ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة
ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان ابن يحيى ويونس ابن عبد الرحمن
الرجل واحمد بن محمد بن ابي نصر او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه من عدهم شيخ الطائفة
في العدة ومنها انه وجد في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة عليهم السلام فاثنوا على
صاحب الكتاب كعبد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عم وكتابي يونس ابن عبد الرحمن
والفضل ابن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام ومنها انه من احد الكتب التي اشتهر
بين سلفهم ان ذلك بها والاعتماد عليها سواء كان محل اصحابها مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية
ككتاب الصلاة لطريف بن عبد الله السجستاني وكتب ابن سعيد وعلي بن مهزيار او من غيرهم

كتاب حفص ابن غياث القاضي وكتب الحسين بن ابي عبد الله السعدي وكتاب الفضل بن
ابن حسن الطاهري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه
على مقارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما اورده
في كتابه من لا يحضره الفقيه انتهى وحكمه به في اول الكتاب حيث قال لم اقصد فيه قصد
المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه
حجة بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة
عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني وكتاب عبد الله ابن علي
الحلبي وكتب علي ابن مهزيار الاهوازي وكتب الحسين ابن سعيد ونوادر احمد بن محمد بن عيسى
وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن احمد بن يحيى وكتاب الاشعري وكتاب الرحمة لسعد بن
عبد الله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه ونوادر محمد ابن ابي عمير وكتب
الحارث بن احمد بن ابي عبد الله البرقي ورسالة ابي رضي الله عنه الى ولده وغيرها من الاصول والمصنفات
التي عليها المعول وفيها المرجع وقد بينت في فهرست الكتب التي رويتها عن مشايخي رحمهم الله
اسانيدي في ذلك حيث قلت مستعينا بالله وتوكلا عليه ومستغفرا من التقصير انتهى كلامه
رحمه الله وقد جرى عليه ظاهرا جماعة من الاصحاب وقد اتى الشيخ ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني
الرازي اعلى الله مقامه في الكافي اليه حيث قال وذكرت ان امورا قد اشكلت عليك لا
تعرف حقايقها لاختلاف الرواية فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيه لاختلاف علمائه
وطلبائه وذكرت انك لا تجد كتابا يجمع من تذكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها وقلت انك
يجب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه
المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام
والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدي فرض الله عز وجل فيه وانت رحمك الله ذكرت

كتابه

نوادر

ان يكون ذلك سببا يتدارك الله بعونه وتوفيقه اخوانا لنا اهل ملتنا ويصلحهم
الى مراشدهم فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواة فيه مما جاء
عليهم السلام فيه برأيه الا على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام اعرضوه على كتاب الله عز وجل
فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله عليه السلام دعوا ما وافق
القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله عليه السلام لا تعرف
من جميع ذلك الا القليل ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وقبول ما
وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد صح عنه عليه السلام انه قال
سألت ربي ان يكون جميع اختلاف امتي من تقصير فلم يقصر بيانا في هذا والتصحيح انتهى كلامه
اعلى الله مقامه قال السيد المحقق الخبير محمد باقر الداماد رحمه الله في اوائل الرواشح فان قلت
كيف تستقيم هذه الصحيحة وما في الكافي كثيرا ما اكثر بأس طرق موثقة او ضعيفة قلت انا نجد
على انه روى في جملته من الاخذ بين رضوان الله عليهم لهم فيما يروونه طرق متعددة فيوردون الطريق
الضعيف ولا نقف بالهم بذلك من الطريق الصحيح اولا لانهم من ثقاتهم وتبصرهم وقرب عهدهم
وتميزهم احوال الطبقات بعضها عن بعض عادون بقرائن وامارات ينضم معها الحكم بالصحة فلا
يتحرزون بالاسناد او غير الثقات او انهم في قصد طرقهم المتناسدة وتكثر اسانيدهم المتعاضدة
رواية بروايتهم المستغنوا عن الاسناد الى مسند صحيح فكانوا يجرون ايرادها عندهم على اسناده الى
المعصومين عليهم السلام حجة ثابتة وحجة واضحة ويعتنون بالصحيح المنقول الثابت المعول عليه لا المعنى
المقصود عليه الاصطلاح في هذه السنن انتهى كلامه وقال العلامة المجلسي رحمه الله في مرآة
العقول عند قول الشيخ الاستاذ ابي جعفر محمد بن يعقوب رحمه الله بالآثار الصحيحة عن الصادقين
عليهم السلام اعتمد عليه الاصحاب على جواز العمل بجميع اخبار الكافي وكونها صحيحة وان الصحة
عندهم غير الصحة بالاصطلاح الثاني وهو منع الحكم بالصحة لا بغير من توثيق الشيخ والنجاشي

بكثرة

المعقول

او غيرهما رجال السند بل ادعى بعضهم ان الصحة عندهم بمعنى المتواتر وقد فصلنا القول فيه في
المجلد الاول في بحث الاخبار وخلاصة القول في ذلك فيه والحق فيه عندي ان وجود الخبر في
امثال تلك الاصول المعتبرة مما يورث جواز العمل به لكن لا بد من الرجوع الى الاسانيد لترجيح بعضها
على بعض عند التعارض فان كون جميعها معتبرا لا ينافي كون بعضها اقوى انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويدل على ان مراد الصدوق ره بالصحيح ليس ما يعم على انطباق رده من المعصوم قوله لم
اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به الى قوله وجميع ما
فيه مستخرج من كتب مشهورة فانه ظاهر بل صريح في انه لم يقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع
ما رووه بل قصد الى ايراد ما يفتي وقد كان الخارج ان الافتاء انما يقتضي الظن بصدق الرواية دون
الصحيح الجزم والقطع فانه لا يمكن تقييده ولو لم يكن ظاهرا فليس ظاهرا في انه مشروط بالصحة ولذا
قال وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة وفي كلامه ره لم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد
جميع ما رووه دلالة اخرى على انه ليس كتب الاصحاب جميعها معتبرة واحاديثها صحيحة عندهم بل
يشير كلامه بان الفرق بين الصحيح وغيره كان محتاجا الى الاختيار ومما يدل على انها في الكتب
الاربعة ليس معلوم الصدور عن الرسول عليهم السلام ايراد الاخبار باسانيدها وتدوين
الفهارست وكتب الرجال فانه لو كان لكل لم يكن حاجة الى ذكر الاسانيد وتدوين علم الرجال
وما ذكره الشيخ في كتاب الاستبصار والعدة من وجوه الترجيح بل وما في الاخبار الواردة في علاج
التعارض وما اعتمد ذلك المحدث الفاضل من انه من تامل في ما ذكره المحقق الحلي في اول
المعتبر في كتاب الاصول في بحث العمل بخبر الواحد وفي فهرست الشيخ والنجاشي وفي ذكره شيخ
الطائفة في بحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدة وما ذكره في اخر كتاب الاستبصار [illegible]
الاخبار والاختيار يقطع بان احاديث الكتب الاربعة وغيرها من الكتب [illegible]
مكتوبة من اصول قدماننا التي كانت معتمدهم [illegible]

الاجتهاد

في تلك الكتب انما ذكرت بمجرد التبرك باتصال السند وبان سلسلة المخاطبة المسانيد الى
مؤلفي تلك الاصول ولدفع تعيير العامة لمحاينا بان احاديثهم ماخوذة من اصول قدمائهم وليست
بمعتمدة ويقطع بان بعض تلك الطرق من مشايخ الاجازة المحضة من غير سماع من الشيخ او قراءة
عليه حتى يثبت ما رواه فلا يتوقف على تلك الطرق صحة احاديثنا عند التحقيق والنظر الدقيق
بل اعتماد الائمة الثلثة وغيرهم قدس سرهم على تلك الاصول التي كانت متواترة النسبة الى مؤلفيها
في زمانهم كان الكتب الاربعة لك في زماننا انتهى كلامه جيد وانظر عندي ما قاله العلامة
المجلسي ره من ان وجود الخبر في الاصول المعتبرة مما يورث جواز العمل به لكن لا بد من الرجوع الى
الاسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض وفيه ايراد في كلام الاخباريين دلالة على ان العمل
بالاخبار ليس تعبديا بل من باب الوثوق بالاصل المعتبر الذي يورث جواز العمل به عندي لان
كتاب الكافي من الاصول المعتبرة الفقيه واما التهذيب والاستبصار فلي الاعتماد على ما فيهما من الاخبار
اشكال لان الشيخ ره لم يصحح الاخبار الواردة فيهما كما صحح ثقة الاسلام والصدوق في كتبهما
ما في الكافي من الاصول المعتبرة الفقيه وادعاء انه ره اخذ احاديث الكتابين من الاصول المعتبرة غير
ثابت ثم قول المهذب المدقق الاسترابادي من تامل في ما ذكره المحقق الحلي في اول المعتبر
وفي كتاب الاصول في بحث العمل بخبر الواحد وفي فهرست الشيخ والنجاشي الى قوله كان
الكتب الاربعة لك في زماننا منيع وشهد بقبوله كلام ثقة الاسلام والصدوق في ديباجة
الكافي من الاصول المعتبرة الفقيه فانه لو كان بين القدماء اصول مشهورة معتبرة كانت مرجعهم في مقام
واعمالهم وكان غيرها مهجورة غير ملتفت اليها ومحقق لما لم يكن حاجة الى الاجتهاد البلغ
الى الرجوع [illegible] الكافي من الاصول المعتبرة الفقيه ولم يكن لصاحبيه ثقة على غيرهم فلما ظهر منهما
انهما اقتصرا نفسهما واجتهدا في نقد الاخبار وانتخابها ظهر منه ان جمع الكافي من
الاصول المعتبرة الفقيه باجتهادهما وهو [illegible] الصحة فانه لكان الجمع باجتهادهما المبني على الوثوق والركون

المستبين عن الامارات فلا يفيد العلم العادي بصحة ما جمع فيها الا ان يراد به الظن ويكون النزاع
لفظيا ولا يمنع ذلك وح يمكن ان يقال انه اذا صحح رواية مثل المحقق او العلامة او الشهيد الاول
واشالهم يحصل الظن بالصحة فيمكن الاكتفاء بتصحيح هؤلاء الاعلام ولو كان المذهب التمسك
بالاخبار بعد او في قول المحدث المدقق الاخباري اي الاخباري اعني ان المراد بالقرائن
اما القرائن المفيدة للعلم فالتحقيق انه لا يتيسر لنا في الاحكام الشرعية ان نتمسك بالاخبار
المحفوفة بالقرينة العلمية وان كان المراد بها الاعم منها ومما يفيد الظن فلا نسلم تمشي كثير انتهى
وفي قوله وثانيا الى قوله وثالثا لم يمكن بقدماء اصحابنا من اخذ الاحكام بطريق العلم و
التوجيه الذي ذكره لا يبقى ان نتعرض لجوابه اعاذنا الله تعالى من سوء الظن بالعلماء المتقين
الذين هم اساطين الشرع وفي قوله وثالثا الى قوله ورابعا انا نسلم انه كان بين قدماء
علمائنا كتب مدونة معروفة مشهورة ولكن لا نسلم انهم كانوا متمكنين من استعلام احاديث
جميع الكتب واخراجها فيحتمل ان يكون من باب الاغراء ومن باب السهو وما وقع الاستعلام والعرض
فيه لا يفيد العلم بعدم وقوع السهو ولو افاد ذلك انهم فلا يكفي به في جميع الاحكام الشرعية
قوله وكيف يحتمل عندك الى آخره معارض بانه كيف يحتمل عاقل ان يكون على السنة كلام في زمن
حضور الامام ع على العلم مع انه لا يصل الى حضرته ع الا قليل منهم ومن يصل الى حضرته لم يكونوا
متمكنين من السؤال عن جميع ما يحتاج اليه مع ذلك كان الى اصلين الى حضرته في الفهم والضبط
والثاني رعدمها ونقل الرواية فانه ينقل بعضهم باللفظ وبعضهم بالمعنى ومع ذلك لا يحصل
العلم بصحة الرواية بما اذا اعتمد الى اسطر بل ولا الظن بها الا اذا اقترن ببعض الامارات وسيأتي
بيان ذلك بضرب مثال نقول ان مثل الامام ع في زمانه مثل المجتهد الاصولي وان غيبته فلو
امكن ان يقال انه يجب على جميع المكلفين الذين في زمانه الاخذ بقوله بحيث يحصل له العلم
به امكن ان يقال ان المكلفين الذين كانوا في زمانهم كانوا يعلمون العلم والاجماع بالعمل

مع الرجوع الى المجتهد اسهل لانه ليس له التقية فكذا الثاني وفي قوله ورابعا الى بخاسا ان غاية ما افاده
انما هو الانتفاع بالاخبار في الجملة الا يرى انه قد طرح القدماء كثيرا من الاخبار كما يعترف به ذلك
المحدث المجتهد على المعترض بقدح العلماء المتقين الصالحين ولا يمكن وفي قوله وخامسا الى قوله
سادسا ان غاية ما افاده كلام رئيس الطائفة والشيخ المرتضى والمحقق الحلي وابن ادريس رحمهم الله
نعم انه كان في زمن الائمة الثلثة كتب مشهورة واما افاده كلامهم انها لم يقع من الكتب شيء ليس
لامر بجاء ولا ظاهر اكيف وقيل ان ابي ابن ابي عمير دفن كتبه في حال استتاره وكونه في
الحبس اربع سنين فهلكت الكتب وقيل بل تركها في غرفة سال عليها المطر فهلكت مذهب من
حفظه وما يشهد على صدق الشهيد والمحقق البهائي والشيخ حسن رحمهم الله انه ضاع واندرس
كتب قدماء اصحابنا رحمهم الله بحيث لم يبق منها الا نادر وهو نادر الوجود انتهى فكيف يمكن
ادعاء العلم بان قدماء الاصحاب كان بينهم كتب مشهورة وافية بتمام الاحكام وكان الكل متمكنين
من تحصيلها والظاهر انه لا يدعي ذلك الا من تدبر له الا ان يكون المراد بالعلم الظن فتم وفي قوله وسادسا الى قوله
وسابعا انا لا نسلم ان تاليف مثل الكافي ومن لا يحضره الفقيه وغيرهما ممن يعمل به ويطلع
عليه من الموجودين والمعدومين يجوز ان يكون مثل تاليف المجتهدين كتب الفتوى لان
يعمل بها من تقلدهم وعلى تسليمنا انه ليس مثل تاليف المجتهدين فنقول انه انما هو لجمع الاخبار
المروية عن اهل العصمة حفظا عن الضياع والتلف لان ينتفع بها المكلفون بعد الرجوع الى
الاسانيد ولذا رتبت مع الاسانيد دون الفهارست ولو سلمنا انه ليس كذلك العرف بل انما
هو لغرض الارشاد والهداية ولا خذ معالم الدين فلا يوجب ذلك العلم بصحة جميع ما فيها
بل غاية ذلك الجمع مثل نقة الاسلام رحمه الله ما حصل له الوثوق والركون الى صحته
ولا يستلزم وثوق الغير وركونه اليها فضلا عن العلم بالصحة ولذا كان بناء المتقدمين
والمتاخرين على الصدق والانتخاب وعدم قبول جميع ما في الكافي ومن لا يحضره الفقيه وغيرهما

وهو اقوى شاهد على انه ليس مراده من الجمع ان الجمع اخذ علماء الدين منها من غير رجوع الى الاسانيد
واقوى منه ظاهر ارد بعض الائمة الثلثة بعدم اعتبار رواية بعضهم كما انى كيف يكون المراد ذلك
والشيخ اسس فى الاستبصار والعدة قواعد للعمل بخبر الواحد وفى قوله وسابعا الى ثامنا
الى اخر ذلك ما ترى وثانيا ان الكتب بين القدماء كتب معروفة مشهورة لا تخفى بل يدل عليه فانه وكان
بينهم كتب مشهورة بحيث لا يحتاج المكلف الى الاجتهاد ويرجع بعض الاخبار على بعض فلم
يجتهد الشيخ ويعمل ببعض الاخبار ويترك ما يضاده وقوله وثامنا الى قوله هكذا ينبغى ان
يفهم هذا الموضع والتحدث على التوفيق انه يمكن التزام ما قاله اخرى كلامه من انه يلزم احد
الامرين اما تخريب المذهب الى الائمة الثلثة او القطع بان احاديث كتبهم كلها ماخوذة
من تلك الاصول المجمع على صحتها وسلمنا ما ادعاه بعد قوله ثم اقول من العلم بان اخبار
قدماء الصحيحة وكثير الاصول المجمع على صحتها والعلم تمكن قدماء الاماثل الاعلام باخذ
الاحكام بطريق القطع منهم عليهم السلام وتمكنهم من استعلام حال احاديث تلك الاصول وهى
ممنوع قوله فانه قد علمت انه من الواضحات البينات الى قوله ونور الحق الجلى ونظهر
ما فيه بما قررنا لك ويدل على ان بناء المصنفين لم يكن على الاخبار الصحيحة قول الشيخ
فى العدة فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار وهى لا تخلو من ان رواتها اكثرهم كما رووها وروا
ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما ترونه اما ان هؤلاء
قبل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر فى السؤال ولا يخفى
انه لم يدل على انه كان معتقدا انما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه لتعلم انه لا يعتقد
عنه شئ من الروايات لانه يعتقد ذلك وهى لم يعتمد على جرح تقلم فى اعتقادنا على الاصل
الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال اخر
قوله منها ان كثيرا ما يقطع الى قوله ومنها فيه انه لم يظهر لها فى عن واحد من القرائن لها

جمع م

من المناكير م

وهو المقابلة انه كان ثقة فى الرواية غير راض بالاول نعم يظهر لنا من قول علماء الرجال ان الى ادى الفلانى
كان ثقة وهو لا يوجب العلم بالواقع كيف والظاهر ان التى تبقى من الظنون الاجتهادية لا من باب الشهادة
ولا من باب الرواية ولو سلم الظهور من القرائن فهو لا يفيد العلم والقطع بل انما يفيد الظن الظاهر الا ان
يقال بان مراده من العلم والقطع والظن قوله ومنها تعاضد بعضها ببعض فيه انه لا يستلزم العلم
بالصحة نعم قد يفيد الظن بما قوله ومنها نقل الثقة الى قوله ومنها فيه التمكن ومنها تمسكه بالحاكم
ذلك الجهل الى قوله ومنها فيه ان المراد ان كان المراد ان صاحب الكتاب الثقة عمل بالرواية
وهو يمكن من العمل برواية صحيحة موافقة لها فهو انما يفيد الظن منضما دون العلم بدا قوله
ومنها ان يكون رواية احد من الجماعة الى معنا فيه غاية ما يفيد تلك العبارة اعنى اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه انه هو الظن بصحته ما يرويه ان كان حاكيا الثقة لا منها يقتضى نقل الاجماع ومن
العجيب انه يمنع بالاجماع مع ذلك يقول ان رواية احد من الجماعة التى قيل فى حقهم ذلك
يفيد القطع بالصحة لانه قيل فى حقه ذلك وفى قولهم ذلك فى حق جماعة مخصوصة دلالة على
انه ليس كل رواية ثقة صحيحة والا فلا وجه للاجماع فى حق هؤلاء الجماعة وهو رد على ادعاء ذلك الحدث
الدقيق ان قول الثقة يفيد العلم قوله ومنها ان يكون رواية فيه انه لا يفيد العلم بصحتها فانه يعنى
مطابق الواقع ونفس الامر نعم يفيد صحة العمل بقوله فان قول الامام فى حق راو انه ثقة ماجون غير

الجماعة

او مبرات م

باخذ بحضر

وكذا معاذ منكم بمنزلة قول الصادق ع فى بعض اصحابه زرارة وسالت ابا عبد الله عن رجلين
من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة اليحل ذلك من تحاكم
اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ حقا ثابتا له لانه اخذه
بحكم الطاغوت وقد امرنا ان نكفر به يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا فقلت
كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا
فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما الحديث قوله قلت هذا الاحتمال الى قوله فان قلت

فانه لذات الرواية تنتج وضع ذلك وان كان المراد انه

بما ان تمكن من رواية صحيحة م

فيه انه بعد تجويز نقل الرواية بالمعنى كما يدل عليه بعض الروايات مضافا الى العقل والعادة مثل ما رواه ثقة
الاسلام في باب رواية الكتب والحديث عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك
فازيد وانقص قال ان كنت ترمي معانيه فلا باس وعن داود بن فرقد قال قلت لابي عبد الله ع اني
اسمع الكلام منك فاريد ان اورده بعينه كما سمعته منك فاضيق قال فتعمد ذلك قلت لا قال رحمك
الله قلت نعم قال فلا باس والعلم باختلاف الناس في فهم مراد المتكلم فانه يفهم من كلامه
ما هو مراده بعينه وبعضهم لا يفهم المراد اما للغفلة او النقص في المرتبة كما يدل عليه ما رواه ثقة الاسلام
في باب اختلاف الحديث عن سليم ابن قيس الهلالي قال قلت لامير المؤمنين ع اني سمعت من سلمان
والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن واحاديث النبي ص غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك
تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي
الله وانتم تخالفونهم فيها وتزعمون ذلك كله باطلا افترى الناس يكذبون على رسول الله ص
متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي
الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها ووهما
قد كذب على رسول الله في عهده حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن
كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة
ليس لهم خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على
رسول الله متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا
هذا قد صحب رسول الله ورآه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبر الله
عن المنافقين ووصفهم بما وصفهم فقال الله اذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع
لقولهم ثم نعتوا بعده فقربوا الى ائمة الضلال والدعاة الى النار بالزور والكذب فولوه
الامر واطاعوه لاجل ذلك سار بالناس وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك
والدنيا الا من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم
يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه ويقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون
انه وهم لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله ص شيئا امر به ثم نهى
عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو
علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذا سمعوا منه انه منسوخ لرفضوه واخر رابع لم يكذب على
رسول الله يبغض من الكذاب خوفا من الله وتعظيما لرسوله لم ينسه بل حفظه فاتى به على وجهه
فحفظ ما سمع فلم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ والمنسوخ فعمل به الناسخ ورفض المنسوخ
فان امر النبي ص مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه قد كان يكون من رسول
الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيقف على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل
اصحاب رسول الله كان يسال عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسئله ولا يستفهمه حتى ان كانوا
ليحبون ان يجيء الاعرابي والطارئ فيسئل رسول الله حتى يسمعوا وقد كنت ادخل على
رسول الله كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة فاسئله فيلحى علي ان لا تلحى علي فما من آية نزلت على رسول الله ص
الا وقد علم اصحاب رسول الله ص انه فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وما نزلت آية من القرآن الا وقد علمت
لم ينزل ذلك باحد من الناس غيري الحديث ومثله في نهج البلاغة بان الصحابة السائلين
كانوا يطيعون الانسان ولا يصل العلم بان ما رواه الراوي صحيح سيما اذا تعددت الوسائط
وطالت انه يندفع احتمال السهو تارة بتعاضد الاخبار بعضها ببعض وتارة بملاحظة
تطابق الجواب والسؤال الى آخر مدفوع بانا لا نسلم حصول العلم بتلك الامارات اولى
لما مر في الجملة ثانيا من جريان تلك الامارات في جميع الروايات بل ولا في اكثرها بل ولا في نصفها
ظاهرا ولا باس ان نزيد هنا ما قاله شيخنا المحقق البهبهاني ره في الفائدة السادسة من الفوائد
الحائرية وهو هذا يوهم بعض عدم جواز العمل بالظن في نفس الاحكام في موضع عامة

واخرى بجواز ارتكابها لكن ذهب الاخباريون الى جوازه في موضوعات الاحكام الشرعية التي ليست
بفساده بدون الاحكام وبهذه العبارة الى المجتهد دون الى عدم جوازه مطلقا الا على المجتهد في المستنبط الشرائط
الفتوى والمقلد له في المسائل الاجتهادية ويدل على بطلان الزعم الاول ما مر في الفائدة الرابعة من ان
المتبادر اصطلاح الشرع لا اصطلاحنا الان واصطلاحنا منه ما يعلم انه اصطلاح الشرع ومنه ما نظن
منا وقد يشتبه ومنها ما نظن انه ليس اصطلاحه ومنه ما يجزم وهو الحجة ليس الا الاولين والاول وان كان
قطعيا الا انه ربما كان قرائن حالية او مقالية على ان المراد منه المجاز ثم كيف نعمل اختيارنا الظهور
المراد منه من ملاحظة الامر فيمكن ان يكون ما لم يظهر مثل ما ظهر لكن لم يصل الينا وذهب في ما ذهب من
كتب الشيعة او وصل الينا ولكن لم يطلع على روايته او على كتابه او اطلعنا لكن لم نتفطن بما
لدلالة وانا كثيرا ما يلاحظ الحديث او كلام العلماء او كلام غيرهم ولا يفهم منه امرا يفهمه بعد
الملاحظة الثانية او الثالثة وهكذا تتعدد فيه النظر المتعين به وربما يظهر علينا في المرة الثانية
او الثالثة خلاف ما فهمناه وضده ونقيضه وربما يفهم في الثالثة خلاف ما فهمناه في الثانية
وهكذا انقل عن المحقق الاردبيلي انه قرأ درست الكافي في الجامع عشرين مرة كل مرة يفهم
فهمت ان الوجوه السابقة بما فهمته كما هي وما اشير الى ما ذكرنا ان كثيرا من الايات والاخبار ما فهمها
معركة الاراء بين العلماء بل ربما يفهم واحد منهم ضد ما فهمه الاخر مع جودة فهم الكل واستقامة
سليقتهم وانهم القرائن الظنية والدلالات انه غالبا وانه بما سقط من الرواية شيء او وقع تصحيف
او تحريف او زيادة او تقديم او تاخير او غير ذلك بل وقعت في كثير من اخبارنا كما لا يخفى على
المطلع وانه احاديثنا لم يكن في الاصول هكذا بل تقطعت تقطيعا كثيرا وهذا يوجب التغيير فيه
وجدنا من الشيخ انه تقطع بعض الاحاديث من الكافي وتخيل الحكم من حيثه وانه كثيرا ما كان
الرواة ينقلون بالمعنى فلعل في النقل بالمعنى فلعل في تغيير التفاوت فانا
من اهل الفهم لا يغير مراد ما يعيه ترى عين مطلوبنا من دون ان يتحقق اصل الفهم افادوا

دخل م

شرح

تغيير م

التفاوت م

عليه ان المعصوم من دون تحقق تفاوت فيحتاج الى اصالة عدم التغيير وغيرها من الظنون بالجملة الاصول
التي تمسك بها ظنية مثل اصالة العدم وغيره والقرائن ظنية الدلالة لا سيما وشبهه والاجماع المنقول
خبر الواحد ظني والاجماع القطعي غير ضمه الى ظني مثله الاجماع وانه على وجوب الركوع لكن واجبا لا ينفع م
وشرائطه ومفسداته وانه يجب ان يجمع عليه كل الظنية لاستنادها الى الظنيات ومثل القرآن ولا يجب ان يدل م
الاجماع على المتواتر حتى ندرته فاما الجزء الواحد فظني سندا ومتنا ودلالة ومتارضا اذ قلما يتحقق
منه بغير معارضة جزء رواية اجماع ظني او عزة ثلاث قلما ينتهي على وجه تعارضه الى حد القطع واما ظنية
متنه ودلالته فقد عرفت لا مستزيد اعليه واما ظنية السند فلانه وصل الينا بسلسلة
جماعة متعددة لم يعلم عدالتهم فضلا عن العصمة نعم حصل لنا الظن بعدالة جمع منهم لكن مثل
عدالة الندماء ومع ذلك يحتاج في تعيين المشترك وترجيح التعديل ودفع الطعن منهم الى
ظنون اخرى ولا يكاد يسلم جليل منهم عن طعن وانهم ربما وقع في السند سقط او تبديل او
غير ذلك كما وجدنا كثيرا ولا من في الباقي عن ذلك لتقارب احتمالها مع ان الاحتمال في نفسه
موجود فيحتاج الى الاصول الظنية على انه تقدير القطع بالعدالة فليسوا اعلى شأنا من الكليني
والصدوق والمفيد واخرابهم وقد وجدنا منهم الغفلة والاشتباه كثيرا كما لا يخفى على
المتتبع والعجب من هذا ان هؤلاء المتوهمين يقولون ان الاجماع فقهائنا اليوم حجة لان اجماعهم
على الخطاء مع ذلك يدعون حصول القطع لهم من قول واحد منهم ان حديث فلان صحيح او ان
ذلك الحديث من المعصوم قطعا بل يجوز عمله به انهم يدعون ذلك بل يظنه انه عمل به انهم يدعون م
وانهم هؤلاء العظام مع قرب عهد كل منهم بالاخر وبنهاية معرفته بل ربما عاشره وصاحبه
لا يعتمد كل منهم حديث الاخر ولا يثق لاجل التخمينه نفسه ولا يحصل كتابه ثم كيف الكتاب
الاخر بل يصنف كتابا برأسه مغايرا للكتاب الاخر ويقول هذا هو الحجة عندي بل وكثيرا ما يطعن
على حديث الاخر بل وربما يصرح بانه موضوع كما سيظهر في الرسالة فمع ذلك كيف يحصل

لنا العلم بقطعية احاديث كل واحد منهم مع شدة المخالفة بينهم وكل واحد منهم يبنيها على الخطا
الاخر وايضا الشيخ ره صرح في العدة واول الاستبصار بانه يعتمد على الاحاديث الظنية ويفتي
بها وبدعي ان الشيعة كانوا يعتمدون عليها والصدوق ره صرح بانه يصحح الحديث بمجرد تصحيح شيخه ابن
الوليد ومعلوم قطعا ان مجرد تصحيحه لا يحصل الحديث قطعيا وظاهر ايضا من غير واحد من كلامهم
ان مراده من العلم على العمل لا الصدور كما اشرنا اليه في الى رسالة وايضا يحصل من تتبع الى حال القدماء القطع
بان القدماء كانوا يعملون باحاديث الثقات مع ان قول الثقة لا يفيد الا الظن وايضا الشيخ والصدوق
وغيرهما كثيرا ما ينقلون روايتهم بانها موضوعة واشال هذا ومجرد عدم فهمهم كيف يحصل
القطع بانه من المعصوم وما ذكرنا ظهر فساد ما ادعوه من ان احاديثنا ماخوذة من الاصول القطعية فيكون
قطعية لانه لو كان المشايخ القدماء الذين هم قريبو العهد والمعروفون في الحديث الخبيرون المطلعون
المصححون في الرواية ما كان يحصل لهم القطع من الجهة التي ادعوها في ذلك الزمان فكيف يحصل
لنا الان مع انهم هم الوسائط وهم الناقلون والاحاديث خرجت منهم ولو لا تعلم لنا ما كنا
ندري ان الحديث ما ذا وان له اصلا ام لا وان علمنا على سبيل الاجمال انه صدر احاديث
عن الائمة كما صدر عن الرسول والانبياء السابقة وضيعها الشيعة في اصولهم ولكن يعلم يقينا
ان كثيرا ما كانوا يكذبون على الائمة عليهم السلام ووصل الينا بالاخبار المتواترة بل ورد في الحديث
الصحيح ان المغيرة بن سعيد كان يدس في كتب اصحاب الائمة عم احاديث لم تحدثوا بها وكذا
ابو الخطاب وورد في الاحتجاج ان من اسباب اختلاف الاحاديث عن اهل البيت عليهم السلام
الكذب والافتراء عليهم وورد ايضا انه كثيرا ما يفترون وهم اذ نبتاها وخطا وذكرنا بعضها في
الرسالة وايضا يجوز ان القدماء كثيرا ما كان روايتهم مضنونة تصل اليهم هذا عن بعد الى غير ذلك
مما كتبناه في الى رسالة وايضا تقطع بان طريقتهم انهم كانوا يعتمدون الاخبار ويتخيرون ما كان يعتمد
على رايه وايضا الظن حاصل بان الى ما ايضا كانوا يعملون بالاخبار الاحاد سيما مع ما دعوى

الشيخ الاجماع

والماردون

ان كان يعتمد على الظن كما اشرنا اليه في الى رسالة والكليني ايضا يعتمد بما ظهر من كلامهم

الشيخ الاجماع عليه وبالجملة ما ذكره انما ذكره بسبب العمل القدماء مثل الشيخ والصدوق وغيرهما
على الظنون وصدر من كل واحد منهم ما صدر بالقياس الى احاديث الاخر وذكرنا في الى رسالة ان كثيرا من
الصحف كانت مخفية عليهم وما كانت ظاهرة عليهم وكثيرا ما كانوا يعملون بالطرق التي لم يصل اليهم
والتفصيل وكيفية التصحيح وغير ذلك على انه على تقدير القطع بانهم ادعوا القطع لا يجب ان يكون
قطعهم مطابقا للواقع فربما اخطاوا وهو ظ وبالجملة بسط الكلام في المقام في غاية البسط في
الى رسالة واجتناء الشكوك واظهرنا ما يبها الكثيرة لا الى حد ولما الظنية يجب التعارض فلا لا جاء
اوارده في علاج التعارض بين الاخبار في غاية التعارض ولا يمكن الجمع والترجيح بينها الا بالظنون
الاجتهادية وهو واضح وسنذكر انشاء الله تعالى وما ذكره ظاهر فساد قوله الاخبار بين مضافا الى ان
عدم تجويزهم الظن ان كان من الادلة الدالة على المنع منه فلا وجه لتجويزهم العمل بكل ظن يكون في الموضوعات
وان كان تجويزهم ذلك من جهة ان عدم العلم به يلزم سد باب اثبات الاحكام ففيه انه على هذا لم
يفرقوا بين نفس الاحكام وموضوعها وانشدوا النكير على المجتهد ويجرون عليه الاجتهاد و
يرونه الى الفقيه ح انكم تدورون انه اعلم فكم وتبصر اريد وبدون انه صادق في عدم حصول
العلم له وايضا لا يدعون ان الظن في الموضوع علم شرعي لا ظن كما يدعون في نفس الحكم فتدبر انتهى
كلامه اعلى الله مقامه قوله ولا يجوز ذلك في اكثر كلام الله ولا في اكثر كلام الرسول يظهر منه ان
الخصوص يفهم اكثر القرآن واكثر كلام الرسول انما الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
وما في الاخبار اوارده في رد الحديث على القرآن والسنة وقد روى طائفة منها ثقة الاسلام ره
في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عم قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لكل حق حقيقة ولكل صواب نور فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب
الله فدعوه ورواية ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عم عن اختلاف الحديث يرويه من
نثق به ومنهم من لا نثق به فقال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من

مختار

الفسق

رسول الله صلعم والا فالذي جاءكم به اولى به ويستلزم ان لا يقع الاستدلال بالقرآن وكلام النبي صلعم الى
قوله فان قلت بقي احتمال آخر لم يندفع الى قوله هكذا ينبغي ان تحقق هذه المواضع فيه انه يجوز
ان يريد الحكم باللفظ احتمال اختلاف ظاهره لبعض الاعراض الصحيحة ولا يلزم عدم جوازه فانما يكون
ذلك بالنسبة الى المخاطب واما ان ما وصل الينا من الاخبار ما اصابت به الامام المخاطب من
دون نصب قرينة على ارادة خلاف ظاهره لا يتم الا باستصحاب الاصول الظنية وكانه بينه بذلك
في الفصل الثامن فالجواب الخ حيث قوله السؤال الثاني انه لا يصح الاجتهاد بين من العمل
بالظن المتعلق بنفس احكامه تعالى او بنفيها وذلك لان الحديث ولو كان صحيحا باصطلاحهم وهو المقطوع
بورود من اهل الذكر عليهم السلام ويحتمل التقية وقد يكون ولا تنطبق وعلى التقديرين لا يحصل
القطع وجوابه ان يقال اكثر احاديث اصحابنا المدونة في كتبنا صارت دلالتها قطعية بقرينة القرائن
الحالية او المقالية وانواع القرائن كثيرة من جملتها ان الحكيم في مقام البيان والتفهيم لا يحكم بارادة
خلاف ظاهره فيما من اجتمعت فيه نية الحكيم مع العصمة وقد مر زيادة في ضمن ذلك
في كلامنا ومن جملتها تعاضد الاخبار بعضها بعضا ومن جملتها حضور بيان الجزء بعض الاحاديث
من جملتها قرينة السؤال والجواب والدلالة التي لم يصر قطعية بقرينة القرائن لا يوجب الحكم عدم
وانما يوجب التوقف واما احتمال التقية فغير فيما حققناه لما سبق من ان الحكم يكفي احد القطعيين
وان مثل العمل القطع بان الحكم عنهم عليهم السلام الظن بانه حكم الله في الواقع وما بدلا على
الفرق بين الجهتين ما ذكره الفاضل الشيخ حسن بن الشهيد الثاني رحمهما الله تعالى في كتاب
المعالم حيث قال في مقام الرد على من قال في جواز العمل بخبر الواحد بانه يفيد الظن فيكون
معتبرا كما اعتبر الشارع شهادة العدلين لافادتها الظن ثم ليس الحكم في الشهادة مبنيا على الظن
بل بشهادة العدلين فيكتفي بانتفائها فهو كما اشار اليه السيد المرتضى رضي الله عنه في باب
الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها فانه

فاذا

فاذا

على النزاع فان المعروف فيه كون التكليف متوجها بالظن انتهى كلامه اعلى الله مقامه ولنذكر
مثالا فنقول عند من يعمل بالدلالات الظنية والاجتهادات الحزبية نحو في الحديث الوارد
من اختلم في احد المسجدين الانبياء باطلاق لفظه ناوه وبتقييده بحسب القرائن الحالية بغائب
الحول الوارد بحسب اختلاف آراء المجتهدين فكل مجتهد على مقتضى ظنه من ترجيح احد
الاحتمالين على الآخر وعند الاجتهاد بين المتمسكين بالتوقف او البقين بجواز الاتيان بالقدر
الذي دلالة لفظه قطعية ويجب التوقف عن المفتي والعمل في القدر الزائد عليه فعلى قول
من رجح من اهل الاجتهاد جانب اطلاق اللفظ يجب التيمم ولو كان زمان الغسل اوسع
لزمان التيمم ولم يحتج غسله الى ازالة النجاسة في المسجد بان يكون نائما في المسجد الحرام مثلا
فيحتلم فيدخل السيل فيه فيقوم من النوم وهو واقع فوق السيل وعلى قول من رجح القرينة
يجب الغسل في الصورة المفروضة ويحرم التيمم وعلى قول من يساوي الاحتمالين في نظره يجب
التوقف عند تعين وحكم التخيير عند تعين وعلى القول بتقديم الاخبار بين يجب التوقف عن تعيين
احد الاحتمالين لو لم يكن دلالة من خارج تعين احدهما او قصد الى التوقف في المواضع
الاتيان بفعل وجودي مع الاطلاق في نيته او مع تردد ماله والاطلاق واحد ومع
ذكر الاحتياط في نيته وقال الكل واحد كما يجيء تحقيقه في كلامنا ان شاء الله تعالى وما نحن فيه
من قبيل الثاني لانا نعلم اشتغال الذمة باحد الفعلين الوجوبيين ولا يحصل يقينا ببراءة
الذمة الا بالجمع بينهما احتياطا من باب اذا علمنا الفعل الواجب تعيينه فان قلت كيف يكون بينهما
قصد القربة المطلقة في العبادات كما فيه ولو تنزلنا من ذلك المقام فلم قصد الوجوب المطلق
في كل واحد منهما وما يراد من المطلق ما يعم الواجب بالاصالة والواجب من باب المقدمة
ولا نقول ان يترك قد علمنا جواز الفعل بالوجوب من جهة وجوب الاحتياط ومن المعلوم
اجزاء الغسل عن التيمم فاذا اغتسل سقط عنه التيمم اذا اخطر بباله ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي
عن اضداده الوجودية

على ترجيح

اقل م

جانب م

بعض المواضع ترك الافعال
الوجودية وفي بعض المواضع
الجمع بين الفعلين الوجوديين
وفي بعض م م

فاذا تخير الفقيه في وجوب صلوة الجمعة عليه في زمن الغيبة وجوبا مستندا في وجوب صلوة الظهر بدلها
يجب عليه التوقف عن تعيين احد الامرين كما هو مقتضى الاحاديث او يصدق هذا التوقف يجب
ظاهر النظر ايضا لجمع بين الفعلين الوجوبين اعني صلوة الجمعة وصلوة الظهر كما مر ولا نسلم ثبوت
الذمة باحدهما ولا يعلم ايضا ويعلم ان الاحتياط ليس مسقطا لوجوبها فعلنا ان حرمة الجمع
بينهما محضة اذا علمنا ما هو الواجب بعينه على ان القاعدة الشريفة المتقدمة اعني قولهم عليهم السلام
اذا اصبتم مثل هذا فاعيدوا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وعليكم ومن حديث الباقي السابق
المتضمن لوجوب الاحتياط بان يصلي اربع صلوات الى اربع جهات ومن غيرها يقتضي وجوب الاحتياط
بالجمع بين الفعلين الوجوبيين في هذين الموضعين اشكالها انتهى والجواب المذكور مبني على ابطال
وجوب التوقف والاحتياط حتى فيما ورد فيه نص صحيح ظني الدلالة والحديث الناقل بابطال
ذلك بالدليل القطعي فانه ان مسلم فيه بالابطال الدال على النهي عن اتباع الظن مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم فان الظن لا يغني من الحق شيئا فقيل او كما انه مذهب من اكثر الاصحاب
والاخبار النبوية محضة من فهمها باهل العصمة سلام الله عليهم اجمعين ونابا ان بعد اقامة
الدليل على حجية ظواهر الايات والاخبار كما هو مذهب المجتهدين يلزم تخصيص الايات المذكورة بما
لحاصل لنا من الاخبار فيسقط عن الحجية وثانيا ان غاية ما افادت الايات انما هو الظن بعدم
حجية الظن وابطال حجية الظن بالدليل القطعي باطل لانه يستدعي دليلا اخر هاهنا يلزم الدور والتسلسل
بل يستدعي ذلك الدليل القطعي على تقدير صحته ابطال نفسه ويستلزم صحته ابطاله فهو باطل
قلت ان الدليل القطعي قائم على ان المراد بالايات المذكورة انما هو ظاهرها وهو ان الحكم
البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره لانه اعتقد قلت ان هذا الاستدلال الايات
ما قاله في الفصل الثاني في بيان الحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية
اصلية كانت او فرعية في السماع من الصادقين عليهم السلام وهو قوله والدليل الناقل عن

وسببها

الظني

فيصح

على وفق شريعته بعقلك لما يتوقف الدرك وهو ان المعلوم النظرية منها ان قسم ينتهي الى ما هو
فرعية الى الاحساس ومن هذا القسم على الهندسة والحساب وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف
بين العلماء الخطاء في نتائج الافكار والسبب فيه ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من
جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع بين العلماء العارفين بالقواعد المنطقية وهي عاصمة
عن الخطاء من جهة الصورة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب مادة المواد
فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى ما لا يفيد من الاحساس من هذا القسم الحكم الالهية و
الطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية ومن ثم وقع الاختلاف
والتشاجر بين العلماء سيما الحكماء الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه و
المسائل الفقهية وعلم الكلام من غير تحصيل والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي
عاصمة عن الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة اذ الصور المستفادة من المنطق في باب
من ابواب الحجة تقسم المواد على وجه كلي الى اقسام وليست في المنطق قاعدة لها يعلم ان كل
مادة محضة داخلة في اي قسم من تلك الاقسام من المعلوم عند اولي الالباب اتباع وضع
قاعدة تتكفل بذلك ومنها ما ذكرناه من حجية النقل الاحاديث المتواترة عن الناطقين
اصلين وعن مخلفين من الباطل وضعفا ثم اخرجها الى الناس ثم بعث الانبياء ليميزوا
ذلك وجعل الانبياء قبل الاوصياء لتعليم الناس من يفصل احد من يحتمل ولو كان الحق على
حده والباطل على حده كل منهما قائم بشأنه ما احتاج الناس الى نبي ولا وصي ولكن الله خلطهما
وجعل تمييزهما الى الانبياء والائمة من عباده ومنها ما يحصل من حجية العقل ما في شرح العضدي المختصر
الحاجبي حيث قال في مقام ذكر الضروريات العقلية منها المشاهدات الباطنة وهي بالاتفاق
الوجدان كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كجملة الكل اعظم من جزئه وان النقيضين
يصدق احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالتكرر

لانهم

فيصل

يتكفل

من الباطل

كاسماء الشمس والاسكاف للسكين ومنها المتواترات وهي ما يحصل باخبار تواتر كبغداد ومكة
حيث قال في مقام ذكر الضروريات الظنية انها انواع الخبر بالتواتر كما شاهد نور القمر زاد و
ينقص بقربه وبعده من الشمس فيظن انه مستفاد منها والمشهورات كحسن الصدق والعدل وقبح
الكذب والظلم والتجربيات الناقصة والحدسيات الناقصة والوهميات ما يحكم بها العقلاء
بدون نظر العقل اذ من الاوليات مثل كل موجود متحيز والمسلمات ما يسلمه الناظرون غيره
حيث قال في مقام ذكر اصناف الخطاء في مادة البرهان الثالث الاعتقاد بالحدسيات و
التجربيات الناقصة والظنيات والوهميات مما ليس بقطعي كالقطعي واجراؤها مجراه وذلك
كثير وحيث قال في بحث الاجماع ان اجماع القدماء على قدم العالم عن نظر عقلي ومقارن الشبهة
واستناد الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشريعة بالتزين بين القاطع والظني بين الاشتباه على
اهل المعرفة والتمييز انتهى كلامه وانا اقول الحق انه لا تزين في ذلك بين العقليات والشرعيات و
على ما شاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في الاصوليين وفي الفروع الفقهية
ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم على الخطاء في مادة الفكر ان المشائيين
ادعوا البداهة في ان تغاير المركوز الى كونه بين اعدام تشخصه واعدام تشخصين اخرين وعلى
المقدمة بين اثبات الجسم للاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للتشخص الاول وفي ان التشخص
الاول باق وانما اعدم صفة من صفاته وهي الاتصال ومن الموضحات لما ذكرناه انه لو كان المنطق
عاصما عن الخطاء في مادة الفكر لم يقع بين فحول العلماء العارفين بالمنطق اختلاف ولم يقع
غلط في الحكمة الالهية وفي الحكمة الطبيعية وفي علم الكلام وعلم اصول الفقه كما لم يقع وفي علم الحديث
اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا كلامهم فقد عصمنا عن الخطاء ومن تمسكنا
بغيره لم نعصم ومن المعلوم ان العصمة عن الخطاء امر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا والاخرى ان
الامامية استدلت على وجوب عصمة الامام بانه لو لم يكن معصوما لزم امر نعم عباده باتباع الخطاء

وذلك الامر محال لانه قبيح عقلا وانت اذا تاملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد
على الدليل الظني في احكامه ثم اقول سواء كان ظني الدلالة او ظني المتن او ظنيتهما والعجب كل العجب
ان جمعا من الافاضل القائلين بحجية هذا الدليل وانهم قائلين بجواز العمل بالدليل الظني وبتقدم
على ثنائي الادلة فلم يقبلوا اختلاف في قضية اذا لم يكن للامر عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب بل انما
بناء طريقتنا معاشر الامامية بل وكذا بناء مذهبنا من اختصاص الائمة عليهم السلام بالقرآن بل
ولا يناسب وجوب التوقف والاحتياط فيما كان ظني الدلالة فانه على ذلك الدليل يلزم الافتتاح
نظاما في ظني الدلالة ثم ثم يتوجه عليه انه لو لم يجد الادلة العقلية يلزم سد باب اثبات النبوة
والامامة بالدليل العقلي والكلام بعين الدليل وكلامها باطلان ثم قوله ان البرهان الصحيح يوصل
الى المطلوب بالبديهة نعم يجب على المستدل استفراغ الوسع في ان ينتهي مقدماته وينتهي الى
البديهيات والمجاهدة فيه فلو اخطأ بعد ذلك كان معذورا فان قلت كيف يكون بعد استفراغ
الوسع والمجاهدة مخطيا وقد قال الله سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قلت انه
لا بد له على ان كل من جاهد في الوصول الى مطلوب ليهديه الله سبحانه سبيل ذلك المطلوب ولا يجوز
ان لا يخطأ المجتهد في التزيينات او المستنزع وسعه وجاهد في تحصيل الواقع وهو باطل ثم ان
تمسك فيه بالاخبار الواردة من الائمة الطاهرين عليهم السلام فيه ان الاخبار الواردة منهم
عليهم السلام في التوقف في الاحتياط لا يدل على وجوب التوقف والاحتياط بل انما يدل على
استحبابها او حسنها ولا شك فيه فانما تدل عليه الدلالة الظنية دون الدلالة القطعية ولا سيما
لا سيما بالدلالة القطعية عند الشبهة وما دل على ظني الدلالة بالاحاديث الظنية في الشبهة غير معلوم
وفي ذلك فيه بقوله ص انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات
بين ذلك والوقوف عند الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم فدلالته على المدعى ممنوعة ومن سلم الدلالة فغاية ما افاده انما هو الظن و

والصحيح سفر انتهى

خبر من الاخبار من باب الشبهات

بالظن الحاصل من الاخبار في الموضع الثاني ما ذكره جمع من الاصوليين ولا سيما فخر صحة ذلك فيه لا
يجدي في ذلك الحدث المدقق فتم ويمنع ذلك معارض بالاخبار الدالة على الرجوع الى الاصل مثل
ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز الفتوى بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فانما ينبغي وجوب الاحتياط والجمع فيما يجب فيه القطع بوجوبها التوقف والاحتياط
الا يجمع حول ذلك نظر ظاهر انتهى ولو تمسك فيه بالدليل القطعي من انه يقبح العقل الاقدام
على ما لا يأمن فيه على الخطاء والقدر فيه فقيه ان القول بوجوب التوقف والاحتياط اقدام على ما
لا يؤمن فيه من الخطاء والقدر سيما بعد ملاحظة نفي الشارع المقدس العسر والحرج فيما يحصل الظن
بمراد الشارع المقدس وكان طريق العلم بالمكلف به مسدودا ولم يكن مستندا الى تقصير المكلف
انتهى قوله ولا يجري ذلك في اكثر كلام الله الاكبر وفي اكثر كلام الرسول يظهر منه ان المحقق يفهم
اكثر القرآن واكثر كلام الرسول انما هو الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين هو وان
كان ظاهر بعض الاخبار مثل خبر سليم ابن قيس الهلالي المتقدم عن امير المؤمنين عليه السلام وكلامه
في نهج البلاغة وغيرهما الا انه ينافي الاخبار الواردة في رد الحديث على القرآن والسنة وقد
روى طاب ثراه عن الصادق عليه السلام في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب مثل رواية ايوب
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نور فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم
به اولى به وقوله عليه السلام في بعض خطبه نهج البلاغة والصلوة على نبيه الذي ارسله بالقرآن
ليكون العالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الحق هاديا ورحمة وبشيرا بالقرآن
امر ناطق وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه وقوله فيه ايضا كتاب الله

بين اظهركم ناطق لا يعيا لسانه وبيت لا تهدم اركانه وعز لا تهزم اعوانه وقوله
عليه السلام اعملوا فيكم بالثقل الاكبر وانزلوا فيكم بالثقل الاصغر وقوله عليه السلام فبعث محمدا بالحق
ليخرج عباده من عبادة الاوثان الى عبادته ومن طاعة الشيطان الى طاعته بالقرآن قد بينه
واحكمه ليعلم العباد ربهم اذ جهلوه وليقروا به بعد اذ انكروه وليثبتوه بعد اذ انكروه فتجلى سبحانه
لهم في كتابه من غير ان يكونوا رأوه بما اراهم من قدرته وقوله عليه السلام فاجتمع القوم على الفرقة
وافترقوا عن الجماعة فانهم ائمة الكتاب وليس الكتاب امامهم فلم يبق بينه الا رسمه ودرسه
الى غير ذلك من كلام الله الذي يدل على عدم اختصاص الائمة عليهم السلام واستقلال الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين بالكتاب القرآن وقول الرسول صلى الله عليه وآله على ما ادعوه والظاهر ان جواز
الاستدلال بالقرآن وكذلك بقول الرسول اجماعي ولذا عدوا علم التفسير وقد صنف
فيه جماعة من اصحابنا مثل علي ابن ابراهيم والشيخ ابي الفتوح الرازي والشيخ الطبرسي و
النيسابوري والمحقق المقدس الاردبيلي رحمهم الله والف السيد المرتضى رضي الله عنه كتابا في بيان
الناسخ والمنسوخ وهو ينافي القول بان اعجاز القرآن فصاحته كما هو الاشهر ظاهرا
لان الحكم بالفصاحة يتوقف على فهمه فان ما لا يفهمه كيف يكون له حكم فصاحة فان المعتبر فصاحة
الكلام من مطابقته لمقتضى الحال والعلم بالمطابقة لا يحصل بدون فهم المعنى وقد يستدل على عدم
اختصاص فهم القرآن بالائمة الطاهرين عليهم السلام بالآيات مثل قوله تعالى في سورة الشعراء
انه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
مبين وقوله تعالى طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين وقوله تعالى في سورة الاحقاف وهذا
كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين وغيرها من الآيات وقوله
صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي وهو لا يصح على مذهب ذلك المدقق المنكر
لفهم الرعية كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله ويمكن ان يستدل على فساد مذهبه بانه يستلزم عدم

جواز الاستدلال بالكتاب وقول الرسول على امامة امير المؤمنين عم واذا لم يجز الاستدلال على
ذلك بالمطلب بقول الله سبحانه وقول رسوله صلى الله عليه وآله فلا يثبت بغيرهما ثم ولا باس ان نورد
كلاما لذلك المحدث المدقق يتعلق بهذا المطلب يتضمن سؤالا وجوابا وهو هذا السؤال الثامن
عشر ذكر الفاضل مولانا احمد الاردبيلي قدس سره في اول تفسير الايات الاحكام اعلم ان هنا
فوايد لابد قبل الشروع في المقصود من الاشارة اليها وهي المشهور بين الطلبة لا يجوز تفسير
القران من غير نص واثر حتى قال الشيخ ابو علي الطبرسي قدس سره في تفسير الكبير واعلم انه قد
صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة عليهم السلام ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح
وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله من قرأ القران برايه فاصاب الحق فقد اخطأ فاذا ذكره جماعة
من التابعين القول في القران بالراي كسعيد بن المسيب وسالم ابن عبد الله وغيرهم والقول
في ذلك ان الله سبحانه ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما بقوله العلم
الذي يستنبطونه منهم وذم اخرين على ترك تدبره والاعراض عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون
القران ام على قلوب اقفالها وذكر ان القران نزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرانا
عربيا الى ان قال هذا واشباهه يدل على ان الخبر المروي في الظاهر فيكون معناه ان صح ان
من حمل القران على رايه ولم يعلم شواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روي
ان الكلبي سئل النبي صلى الله عليه وآله فقال ان القران ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وروي
عن عبد الله بن عباس انه قال قسم وجوه على اربعة اقسام تفسير لا يعذر احد بجهله والثاني
تفسير يعرفه العرب بكلامهم وتفسير يعرفه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل واما الذي
لا يعذر بجهله انه فهو ما يلزم الكافة من الشرايع التي في القران وجمل دلائل التوحيد واما الذي
يعرفه العرب بلسانها فهو جفاء اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعرفه العلماء فهو تاويل
المتشابه وفروع الاحكام واما الذي لا يعلمه الا الله عز وجل فهو ما يجري مجرى الغيوب

وتمام الساعة ثم

وتمام الساعة ثم كلامه اقول تحرير الكلام الى الخبر المجهول على ظاهره غير مترتب انكر وانه صحيح
مضمونه على ما اعترف به في اول كلامه حيث قال صح عن النبي صلى الله عليه وآله بيانه ان الشيخ ابا علي رحمه الله
قد في تفسيره التفسير بمعناه المراد من اللفظ المشكل في التاويل وراجع المحتملين الى ما يطابق
الحكم وقيل التفسير كشف الغطاء والتاويل انتهاء الشيء ومصيره وما يؤول اليه امره وهما قريبا
من الاول ابن عاصي من فسر وبين وجزم وقطع بان المراد من اللفظ المشكل مثل المجمل والمتشابه
من غير رجحان بان يحمل المشترك اللفظي مثلا على احد المعاني من غير مرجح وهو اما دليل
نقلي كخبر مسموع او ايه اخرى لك او ظاهر او اجماع او عقلي والمعنوي المراد به احد معانيه بخصوصه
بدليل غير الدليل المذكور على فرد معين فقد اخطأ وبالجملة المراد من التفسير المنهي برايه
بغير نص هو القطع بالمراد من اللفظ الذي غير ظاهر فيه من غير دليل بل بمجرد رايه ومثله ما يعتمد
نقله من غير شاهد جزما كما يوجد في كلام المبدعين وهو ظاهر لان جميع كلامهم والمنع
منه ظاهر عقلا والنقل كاشف عنه وهذا المعنى غير بعيد عن الاخبار المذكورة بل ظاهرها ذلك
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانا اقول اولا كلام الفاضل من ناصر مرتد ناطق بفضيلته عن الاحاديث
الواردة من اهل الذكر المتعلق باصول الفقه والمتعلقين بكلام رسول الله صلى الله عليه وآله مع انظارها
او دخول شبهة عليه او جب ترك الاحاديث او تاويلها بزعمه وينبغي ان يحمل فعله على احسن
الوجوه التي ذكرناها لانه كان من عظماء المتقدمين قدس الله ارواحهم وتلك الاحاديث الشريفة
مع قرائنها مبنى مرجع في استنباط الاحكام النظرية من كتاب الله ومن السنن المنوية شغلهم
صلى الله عليهم لا شغل الرعية معللا بانه صلى الله عليه وآله بامر امته حض امير المؤمنين واولاده الطاهرين
عليهم السلام بتعليم ناسخ القران ومنسوخه وبتعليم ما هو المراد منه وبتعليم
ما يتعلق على الناس بعد موته من والمتعلق بكتاب الله
اية من القران
باقية على ظاهرها واي ابتهما لم يبق على ظاهرها وان كثيرا من ذلك مخفي عندهم عليهم السلام وبان
اما الشهير بين العامة من كل ما جاء به النبي من حكم وتغيير فسخ وتقييد وغيرها الظهر بين اصحابنا

كشفه

الصالح و

عدم اعمالهم

وبرزت الدواة على اخره ونشره ولم يقع بعده فتنة اقتضت احقاقا جميعها غير صحيح ونا بيان احاديثهم
عليهم السلم مرجع في اصله ثم من قوله تعالى الذين منهم ومن نظائره اهل الذكر عليهم السلم خاصة الاصحاب
المسلكة كلام ابن عباس معناه واضح لا غبار عليه وهو ان معاني القرآن بعضها من فروض الدين ويرثه
المسلمون كوجوب الصلوة والزكوة اما من القرآن او من غيره وبعضها من فروض اللغة يعرفها كل عارف
بها وبعضها من المقاربات لا يعرفها الا العلماء واما قول الظاهر ان مراده على آل محمد عليهم السلم لانه
من تلامذة امير المؤمنين عم والظاهر انه تكلم بالتقية لما سمعه منه عليهم السلم في التهذيب في باب الزيادات
في القضايا والاحكام سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن حفص بن بشر بن حماد عن عاصم بن حميد
بن ابي ورد عن عبيدة السلماني قال سمعت عليا عم يقول ايها الناس اتقوا الله ولا تقولوا على الناس
بما لا تعلمون فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد قال قولا الى الله ابرأ منه وقد قال قولا لم يقله غيره من صنف كذب
عليه فقام عبيدة وعلقمة والاسود وناس معهم فقالوا امير المؤمنين لما تصنع بما جزناه في المصحف
فسأل عن ذلك علي آل محمد عليهم السلم وفي كتاب بصائر الدرجات في باب الائمة عليهم السلم اعطوا
تفسير القرآن وروى محمد بن الحسين عن حفص بن بشر عن عاصم قال حدثني ابو ورد عن عبيدة
السلماني قال سمعته يقول يا ايها الناس اتقوا الله ولا تقولوا على الناس بما لا تعلمون فان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال قولا الى الله ابرأ منه وقال قولا وضع على غير وجهه كذب عليه فقال عبيدة وعلقمة والاسود وناس معهم
يا امير المؤمنين لما تصنع بما جزناه في المصحف فقال سل عن ذلك علي آل محمد عليه السلم فانا لا نذكر
العلامة ابو علي الطبرسي في اول مجمع البيان روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال
من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده في النار وصح عنهم كرم الله وجهه الصلح انه قال اني تارك
فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي واهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض وانا احذف اسانيد الاحاديث ايثارا للتخفيف واشتهارها عند اصحاب الحديث ثم
ذكر واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يمن مقامه عليهم السلم ان تفسير القرآن لا يجوز

من الى عنيهم

التسليم

الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وردت العامة انهم من النبي صلى الله عليه وآله من تفسير القرآن برأيه فاصاب الحق فقد
اخطأ فانه ذكر جماعة من التابعين القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع م
وسالم بن عبد الله وغيرهم قالوا ان الله سبحانه ندب الى الاستنباط اوضح السبيل
اليه وصرح اقوام عليه بالقول بذلك لقوله الذين يستنبطونه منهم وذم آخرين على ترك تدبره
والاعراض عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وذكر ان القرآن
نزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا عربيا وقال النبي صلى الله عليه وآله اذا جاءكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط فبين
ان الكتاب يجب رده وعرضه عليه وكيف يمكن العرض عليه وهو غير مفهوم المعنى فهذا ان شاء
يدل على ان الخبر بترك الظاهر يكون معناه ان صح ان من حمل القرآن على رأيه ولم يعمل بما ورد
الشاذ فاصاب الحق فقد اخطأ والدليل وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان القرآن نزل على
ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وروي عن عبد الله ابن عباس انه قسم وجوه التفسير
الى اربعة اقسام تفسير لا يعذر احد بجهالته وتفسير يعلمه العرب بلغاتها وتفسير يعلمه العلماء
وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل فاما الذي لا يعذر احد بجهالته فهو ما يعم الكافة من
الشرائع التي في القرآن وحدود ودلائل التوحيد واما الذي يعرفه العرب بلغاتها فهو حقائق
اللغة ومواضع كلامهم واما الذي يعلمه العلماء فهو تأويل المتشابه وفروع الاحكام واما
الذي لا يعلمه الا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة انتهى كلام العلامة ابي علي
على قدس سره واعلى الله مقامه واقول كلامه قدس سره صريح في انه لا يجوز تفسير شيء من
القرآن من غير علم انما يقبل ان يعرف من ظاهره وتعيين الناسخ من منسوخه الا بدلالة اهل
الذكر عليهم السلم فهم ائمة والقول في ذلك اما داخل في خبر قالوا فانهم لو لم يكن داخلا
فيه يلزم التهافت بين اول كلامه وبين قوله ان صح وكيف يظن بالعلامة الطبرسي

هذا الامر الشنيع وايضا قد علمت سابقا ان هذا المعنى مما تواترت به الاخبار عن الائمة الاطهار
عليهم السلام وايضا يفهم من كلام كتاب الاحتجاج للعلامة الطبرسي قدس سره في ان طريقته
كانت طريقة قدمائنا وكذلك هو قدس سره في تفاسيره لم يعين مراد الله تعالى فظ في موضع
لم يكن فيه اثر عنهم عليهم السلام بل رواه عن رجل من مضري العامة انتهى كلام المحدث المدقق
الاسترابادي ره اقول في كلامه وانقول اول كلامه قدس سره اعني قوله قبل القدماء ورد
عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار وفي
عن النبي صلى الله عليه وآله برواية العام والخاص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وانما اخذت لك اسانيده
الاحاديث للتحقيق ولاشتهارها عند اصحاب الحديث لا يمكن على انه لا يجوز تعيين مراد
الله من المتشابهات ومن غيرها مما يقبل او يوقف عن ظاهره وتعيين ناسخه ومنسوخه الا بدلالة
اهل الذكر عليهم السلام فضلا عن ان يكون مرجحا فيه كيف وقوله وصح عن النبي صلى الله عليه وآله برواية
العام والخاص انه قال اني تارك فيكم الحديث يدل على انه يفهم القرآن غير اهل الذكر ايضا
بل هو صريح فيه وقد صح تلك الرواية حيث قال وصح عن النبي ولم يصح فاعلمها ان بيانها
ومع ذلك يمكن الجمع بينهما بما قرره المقدس الاردبيلي قدس سره ومن العجب العاجب
قوله فعلم ان قوله ما اقول في ذلك انه داخل في جزء قوله وذلك اما والا لكان العبارة
المحكية عن مجمع البيان ليس مطابقا لما فيه فان ما وجدناه في النسخة التي فيها آثار الصحة
ذلك واعلم ان الجزء قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة القائمين مقامه عليهم السلام ان تفسير القرآن
لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وروى العامة ايضا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر
القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ قال وذكره جماعة القول بالرأي كسعيد بن المسيب
وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم والقول في ذلك ان الله سبحانه ندب

ما قيلهم

المحقق

من التابعين م

في القرآن م

الى الاستنباط وارشد السبيل اليه وبلغ انزل آثاره فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم اقول ان لم اجد
الاول من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة مشار الى الوجه الثاني فيه ان الذي حكي
الاجماع على تصحيح ما يصح عن زرارة وجميل ابن دراج ويونس ابن عبد الرحمن وغيرهم انما هو الكشي
وقوله لا يفيد العلم كيف ولو افاد قوله العلم لكان دعوى فقهائنا مثل السيد والشيخ والمحقق
والعلامة والمحقق الشيخ علي والشهيدين رحمهم الله الاجماع مفيد للعلم فكيف يمكن افادة
دعوى الكشي الاجماع العلم ويسلم افادة دعواه الاجماع العلم ودون دعوى هؤلاء ايضا هي اجماع
الاعيان الاجماع فدونهم ان الاجماع الذي ادعاه الكشي الاجماع الذي يكون حجة فيه ويسلم دلالة
ايضا على اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن زرارة وجميل ابن دراج ويونس ابن عبد الرحمن
ونقل اجماعهم خاصة دون غيرهم من الرواة الثقات شهادة على ان جزء كل فقه لا يفيد العلم وهي
قد ورد ايضا ان العلم العادي يعرف جمع كثير من ثقات اصحاب الائمة عليهم السلام اعمارهم في
مدة يزيد على ثلث مائة سنة في اخذ الاحكام عنهم ثم كتابة ما سمعوه منهم عليهم السلام
وغيرهم من المؤلفات عليهم عليهم السلام لا يفيد العلم تصحيح جميع ما في الكتب الاربعة فضلا عن
افادة العلم تصحيح ما فيها وفي غيرها كيف وعرف الثقات اعمارهم في تلك المدة الطويلة في اخذ
الاحكام عنهم عليهم السلام وتاليف ما سمعوه منهم عليهم السلام وغيرهم من المؤلفات عليهم عليهم السلام
لعله يفيد تحقيق المطلوب فانه لو كان التمييز بين الصحيح وغيره لم يكن حاجة الى عرف العمر في
تلك المدة الطويلة في التمييز بينهما فتدبر قوله الوجه الثاني الى الوجه الثالث فيه انا نسلم ان
عند قدمائنا اصولا يعتمدون عليها ولكن لا نسلم انهم في التفريع والاصول كانوا يعتمدون على
العلم بحيث لم يكن القدماء جميعهم من استقدم حال الاصول لو صل الينا ما نعتمد لحالهم عنهم
وايضا لو كان القدماء في كان في طبقة الصدوق وقبله لهم اصول صحيحة يحصل منها العلم
وكان يرجعهم اليها لما ذا يحتاج قول الصدوق ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ابراز جميع

سهله م

كما وصل الينا

وانه لا علم فيهم بطريق القطع اليقين كيف

ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتى به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين الله تقدس
ذكره وما المنة لي على غيره وبالجهد يظهر لمن يتتبع تدبر وتامل ان بناء النقل ما في تصحيح الروايات
كان على الاجتهاد وهما يدل عليه قول الصدوق رحمه الله في اول الفقيه وبالله استعين في ذلك
حمدي مستعينا بالله ومن كلامه عليه ومستغفرا من التقصير قوله الوجه الثالث الى الرابع فيه
ان مقتضى الحكم الزاميه لو اقتضى ذلك لاقتضى ظهور الاحكام الامام ويكون كل مكلف من الوصول
اليه والسؤال عنه حتى يكون بناء عقايده واعماله على العلم الثاني باطل وكذا التقدم اما بطلان
الثاني فلانا نعلم علما حادثا بانه لا يمكن عادة ان يكون كل مكلف على العلم في الاعتقادات
والعمل واما بطلان التقدم فظ قوله الوجه الرابع الى قوله الوجه الخامس لا يخفى ما فيه من الضعف
فان امرهم عليهم السلم اصحابهم بتاليف ما سمعوه منهم وضبطه ونشره ولا يبعد ترجيح على ان
القدماء اصولا يفيد العلم من يرجع اليها بل انما يدل على جواز الرجوع الى الروايات والعمل بها
في الجملة الوجه الخامس الى قوله الوجه السادس فيه انا لا نسلم ان اكثر احاديثنا في اصول الجماعة
التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ويسلم فيما يوجد في اصولهم لا يحصل منه العلم لجواز
الكذب والسهو والخطاء عليهم ولو حصل منه العلم فلا يحصل لها القوة العلم بان ما رواه مشايخنا
رحمهم الله ويسلم حصول العلم بان ما رواه مشايخنا عنهم كان عنهم فلا يبقى الروايات الواردة
منهم بجميع الاحكام بل لا بد لنا فيها من الفحص بروايات غيرهم ومع ذلك يقع التعارض بين روايات
هؤلاء الجماعة وبين روايات غيرهم بل وبين روايات انفسهم فيحتاج الى رفع التعارض والترجيح
والتوقف والتخيير ولا يخفى ان هذه الامارات الظنية والترجيحات الاجتهادية فانه لو كان عند
القدماء اصول يحصل منها العلم لم يكن للترجيح وجه فلا يكون لامرهم عليهم السلم بالاخذ بالمشهور
واختيار رواية الاعدل وما وافق الكتاب وما يخالف العامة وجه مع ان الاخبار الواردة
ويقع تعارض تلك الاخبار ينفيها باطل فلا لها بل وللقدماء من الاشكال على الامارات

بناء

الضعف

انفسهم

في الترجيح بعد ما فحص عن الاخبار الواردة في رفع تعارض الاخبار

مختص

الظنية والظنون

الظنية والظنون الاجتهادية والقول بوجوب التوقف والاحتياط لم يقم عليه دليل قطعي بل قام الدليل
القطعي على نفيه فتم قوله الوجه السادس الى قوله الوجه السابع فيه انا قررنا ان الصحيح عند القدماء
كان عبارة عما يعتمد ويعمل عليه بما قررنا انه بعض الامارات الظنية ويشهد به قول الصدوق ره فتم
في الفقيه وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة حيث لم يقل من كتب متواترة ومع لا يفيد التواتر
العلم بعد ورد الرواية عن الامام فتم قوله الوجه السابع الى الوجه الثامن فيه منع ظ اما على
القول بحجية الظنون الخاصة فلان الاعتماد على الخبر الصحيح خاصة او عليه وعلى الموثق ايضا
او عليهما وعلى الحسن ايضا او عليها وعلى ما معه تثبت واما على القول بحجية ظن المجتهد
مطلقا فلان الاعتماد على ما معه ظن الصدق قوله الوجه الثامن الى الوجه التاسع فيه اما لا يمكن
ان نقسم الى الاقسام الاربعة من خصائص المتاخرين بل انما يكون على القدماء على العلم
بل كان عملهم على الظن ايضا والقرائن المفيدة للظن عندهم كثيرة فربما يطرحون الخبر الصحيح معا
الضعيف الذي كان معه اماره اقوى من وثاقة راوي الصحيح كما ان المتاخرين يطرحون الصحيح
اذا كان المعارض متصفا بالشهرة قوله الوجه التاسع الى الوجه العاشر يظهر ما فيه مما قررنا
قوله الوجه العاشر الى الوجه الثاني عشر يظهر مما قررنا ايضا قوله الوجه الثاني عشر الى اخر يظهر
مما قررنا سابقا ايضا لا حاجة الى الاعادة لاقتضائها التطويل **قاعدة** اذا تمهدت المقدمات
المذكورة فنقول ان الشخص البالغ الكامل العاقل كائنا من كان بعد معرفة الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وآله والدين والعقايد اما ان يكون عالما بالمسئلة وحكمها او لا يكون عالما عنها والاول
سيقال به عن قريب وضع الرسالة والثاني اما ان يعلم حكم المسئلة بالسؤال عن اهل العصمة
سلام الله عليهم اجمعين او لكونه من ضروريات الدين او بغير ذلك او لا يعلمه والاول لا يتعلق
به غرضنا ايضا والثاني اما ان يكون المسئلة التي لا يعلمها مما لا يحتاج الى معرفة حكمها شرعا
لعدم ابتلائه بها او يحتاج اليه شرعا والاول لا كلام لنا فيه والثاني اما ان يحتاج الى معرفة حكم

الجزم

سابقا ما فيه

وحكمها

المسئلة لنفسه او لغيره والاول اما ان يكون المسئلة التي يحتاج الى معرفة حكمها لنفسه من قبيل العبادات
او هي من قبيل المعاملات من العقود والايقاعات والاحكام فان المسئلة من قبيل العبادات فذلك البالغ
العاقل المحتاج الى معرفة حكم المسئلة اما ان يعتقد انه لا بد له من الرجوع الى الغير لتعلمه ولو لجهله
بانه لا بد من استنباط الاحكام الشرعية عن الادلة التفصيلية واخذها من المدارك والمآخذ او
اعتقاده بعجزه وعدم تمكنه منه اما العلم او ظنه بانه ليس مستعدا لذلك او العدم جهله بالاسباب
له او لا يعتقد ذلك والاول اما ان يكون اعتقاده بحيث لا يحتمل النقيض او ليس كذلك بل يحتمل
النقيض والاول ينبغي عليه الرجوع الى الغير ثم ذلك الغير الذي يعتقد اعتقادا جازما انه لا بد
له من الرجوع اليه اما ان يكون من اهل الفتوى كالمجتهد الجامع لشرائط الفتوى العادل او
ليس من اهل الفتوى فان كان من اهل الفتوى فليس له بحسب الظاهر تكليف قلنا الرجوع
الى ذلك الغير مقتضا فتواه والحكم الظاهري بالنسبة اليه انما هو فانه ذلك الغير ولو كان
خلاف الواقع والظاهر انه اجماعي لا خلاف فيه وذلك لاجماع الطائفة على انه تكلف عنه بحسب فهمه
عنه فتم واما ان لم يكن من اهل الفتوى ففي كونه مكلفا بما يقوله ذلك الغير او بما في الواقع
ونفس الامر او كونه غير مكلف بشيء منهما او مكلفا بشيء آخر او كونه مكلفا بما هو رأي المجتهد الحي العادل
او الفرق والتفصيل بين المقصر وغيره بان المقصر مكلف بما في الواقع وبما هو رأي المجتهد الحي
العادل دون غير المقصر غير مكلف بشيء منهما او مكلفا بما يقوله ذلك الغير او جه ولعل وجهها
انه لا يكون مكلفا بما في الواقع ولا بما هو رأي المجتهد الحي العادل لانه تكليف الغافل ولا
بما قاله ذلك الغير لاصل عدم دليل عليه ان لم يكن احداث قول ثالث او رابع ولا ينافي
القول بوجوب الاعادة عليه في الوقت والقضاء في خارجه او اسمه على الخطأ لانهما ليسا
فائتين للادلة بل انما يكونان بالامر الجديد الا ان يقال عدم صدق الفوت في خارج الوقت
حيث لم يستفد ظاهرا انتهى **اصل** قد وقع الاختلاف بين الاصحاب في بطلان عبادة

حصول م

وبنا م

ظاهر م

الفتوى

من ليس مجتهدا او مقلدا اما المراد بالمجتهد ما يعم المجتهد الاصطلاحي والاجتهاد على مثل الشيخ
الحر العاملي فمن نفى الشهيد بن دعهما امر عباده من ليس مجتهدا ولا مقلدا له وما وجدناه
من الشهيد الاول ره يدل عليه قوله في اللمعة ويشترط في صحتها اي صحة الصلوة الاسلام
لا وجوبها ويجب امام فعلها معرفة الله تعالى وما يصح عليه ويمتنع وعدله وحكمته وتصديق
نبينا محمد ص وامامة الائمة ع والاقرار بجميع ما جاء به النبي ص بالدليل لا بالتقليد والعلم
المتكلف بذلك عم الكلام ثم المكلف بها اي بالصلوة الان من اربعة صنفان مجتهد فرضه
الاخذ بالاحكام بالادلة التفصيلية على كل فعل من افعالنا او مقلد بكيفية الاخذ من المجتهد
ولو بواسطة او وسائط مع عدالة الجميع ولم يعتقد بما ذكرناه ثم باخذ كما وصفناه فهو صلوة
له انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقال الشهيد الثاني في شرحها مستفادا منه الحق بالقول
والاذعان به وصرح به في روض الجنان حيث قال في شرح قول العلامة ظاهره يجب
معرفة افعال واجبات افعال الصلوة سنن وبها اليوم فيكل واحد على وجهه والمعتبر في المعرفة
ما كان عن دليل يكفي تفصيلي للقادر عليه وهو المجتهد في الاحكام الشرعية والتقليد
للمجتهد ولو بواسطة شرائطها المقررة في الاصول وان لم يكن مجتهدا فيكفي مطلق المعرفة فصلوة
المكلف بدون احد الامرين باطلة وان طابق اعتقاده وايقاعه الواجب والندب المطالب
شرعا انتهى كلامه ويظهر من غير واحد من مشايخنا اعلى الله مقامهم ان المشهور بين الاصحاب
وذهب جماعة الى الصحة ان طابقت الواقع والبطلان ان خالفت وصاحب المدارك ظاهرا
فانه قال فيما لو صادفت صلوة الجاهل والناسي الوقت فهي اجزاء نظرا من حيث عدم دخول
الشرعي ومن مطابقة العبادة ما في نفس الامر لصدق الامتثال والاصح الثاني وبه قطع شيخنا
المحقق اطال الله بقائه والمراد بمطابقة الواقع اما مطابقته نفس الامر وحكم الله الواقع او
مطابقته رأي المجتهد الذي يجب عليه الرجوع اليه او اخذ الرأي المجتهد بن والاول اظهر

شراء من م

نهم المحقق الاردبيلي م

وقد يورد عليه انه لا يطلع على الواقع ونفس الامر احد الا الله وهو مدفوع بانه قد صار بعض احكام
الله الواقعة مفروضا مثل وجوب اداء الزكوة وبعضها يكون اجماعيا والثاني يظهر من صاحب الوافية
ولانه قد يعبد انكار المذهب المشهور انه لا يصح في صور الاولى ومن احتاط في العبادة
والثانية لو وقعت العبادة موافقة لحكم الشرع في نفس الامر وافترنت بنية القربة مثله من
صلى وترك قراءة السورة بمجرد تقليد مثله من العوام فلا يكفي التجويد المتقدم لاستحباب السورة
لحكم ببطلان ثلث الصلوة اذ ليس النهي عنده متعلقا بالصلوة ذات المصلي بل بتقليده بمثله
وعلى هذا فلا يكفي الحكم ببطلان صلوة من كانت صلواته موافقة لشيء من اخبار الائمة المعول عليها او
لقول من اقوال الفقهاء المعتمدين شرعا وان لم يكن ذات المصلي الا مقلدا لمثله بمجرد حسن
الظن به بحيث ينافي مذهبه القربة انتهى قدس سره وستفاد من شيخنا المحقق البهائي صاحب القوانين
الحكيم اعلى الله مقامه وحشره مع النبي وعترته الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين الفرق بين
المنفقي وغيره حيث قال عبادة الغافل بالمرة والمنفعل القاصر عن ادراك الاجتهاد
وشرائطه واحكام العدالة وتعيين المجتهد صحيحة وعبادة غيرهما باطلة وعليه جماعة منهم المحقق
البهبهاني اعلى الله درجته في الفائدة الخامسة والعشرون من الفوائد العتيقة الجارية على
ساكنة السلام ان عبادة الجاهل اما ان يكون فاسدة عند الجميع او صحيحة عند بعضهم فاسدة
عند بعضهم او صحيحة عند الجميع على تقدير حصول معرفته والاول كفاسده عند الجميع وان
اتفق كونها صحيحة بحسب الواقع لانا مكلفون الان بالتكليفات الظاهرية لا الاحكام الواقعية
كما حقق في محله واما الثانية فلعلهم انما يكون فاسدة عند الجميع لان الجاهل لم يقلد القائل
بالصحة انما يقول بالصحة لنفسه ولمن قلده ولذا يحكم بالفساد والقائل بالفساد ومن قلده
ويحتمل ان يكون صحيحة عند القائل بالصحة فاسدة عند القائل بالفساد ولكن لا يفيد القائل
بالصحة ما لم يقلده اذ لا وجه للحكم بالصحة وترجيحه على الفساد مع عدم التقليد اصلا واما الثانية

القول

فالمعروف من اصحابنا الفساد انتهى وانما اوردنا كلامه لاجل طلب ثراء التحرير على النزاع
وقد وقع الاختلاف بينهم ايضا في ان الجاهل معذور ام لا صرح الشهيد في القواعد ان الاصحاب
اتفقوا في ان الجاهل والناسي لا يعيدان في ترك شرط او فعل من افعال العبادة المأمور بها
الا ما ذكره من الجهر والاخفات والقصر والاتمام ويظهر من جماعة من المتأخرين المخالفة فانه قدس
المحقق المقدس الاردبيلي في مسئلة من صلى بالنجاسة جاهلا بالمسئلة قبيل حكمه حكم العامد
وفيه تأمل اذ الاجماع غير ظاهر والاخبار ليست صريحة في ثبات النهي الوارد بعدم الصلوة
مع النجاسة او الامر الوارد بالصلوة مع الطهارة المستلزمة له غير ما حصل البيان فلا يكون
الاستدلال بالنهي المفسد للعبادة ولعدم علمه فكيف يكون منهيا ولما هو المشهور في جميع
الناس في سعة لا يعلمون او عالما يعلمون ما عالم شرطية الطهارة في الثوب والبدن للصلوة
وقط حتى ينعدم بالفساد مع انه الاجماع محتاج الى دليل يقصه الا ان يقال انه وصلى اليه وجوب
الصلوة واشتراط الطهارة فهو بعقله مكلف بالتحقيق والصلوة مع الطهارة وقالوا
شرط التكليف هو امكان العلم بمن مقصر ومسقط عن نفسه بانه لا يعلم فلو كان مثله معذورا
لزم فساد عظيم في الدين ثم كان هذه التهم من المشكلات ولا يبعد الاعادة في الوقت من
غير كلام ثم وقع صاحب المدارك في مسئلة من سبق عليه بالنجاسة وصلى فيها ذاكرا لها يجب
عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في العالم
بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي وجاهلا بان مرتكب الصلوة وغيره ان جاهل الحكم
عامد لان العلم ليس شرطا للتكليف وهو مشكل لتحقيق تكليف الغافل والحق انهم ان اراد ان يكون
الجاهل كالعامد لانه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاستدلال بالاعادة هو حق لعدم
مشكل لان الفضا فرض مستانف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور
ثبت الوجوب والا فلا وان اراد انه كالعامد في استحقاق العقاب فهو مشكل لان تكليف

التكليف الحكم بحيث للعبد
وان اراد وليه كالعلم في وجوب
القضاء فهو عين الحكم

تكليف الجاهل بما هو جاهل تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر مع قضاء العقل
بوجوبهما بناء على تركهما لا يزيد ذلك المجهول كما هو واضح انتهى ويظهر من شيخنا العلامة طاب ثراه
ان مؤدى الجهتين والاختلاف فيهما واحد لانه قال في القوانين المحكمة بعد نقل المذهب المشهور
في البحث الاول ويؤيد هذا المؤدى فهمهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وهو الظاهر
من الشهيدين وصريح الاكثر كما استظهر عليه شيخنا البهائي مما حكيناه ونقلنا عنه
الظاهر خلافه فان الظاهر ان المراد بالجاهل في فهمهم ان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور الذي
لم يأت بما في علمه الامر بل يكون مجتهدا ولا مقلدا ام لا وان اتى في مقام الامتثال بما في نفس
الامر ولكنهما متقاربان ولذا قد يتمسك بعضهم بالخلاف في الاسم كما قد ذكر قبل الشروع في
تحرير الادلة من الجانبين في البحث الاول والتنقيح والاجرام ينبغي بيان معنى الصحة والبطلان
في العبادة فعند المتكلمين الصحة هي موافقة الامتثال وبعبارة اخرى موافقة الامر وعند الفقهاء
عبارة عن اسقاط القضاء والبطلان في مقابلها عند الطائفتين فالصحة ليست بمعنى سقوط
العقاب اصلا ثم القائلون بصحة عبادة من ليس بمجتهد ولا مقلد اذا طابقته الواقع اما ان يقولوا
بان الصحة موافقة الامر النفس الامري ومن خالفهم على خلافه فيبقى تحقيق ذلك والمدار عليه
والنظر في مدرك الوجهين وما اخذهما الى يقول انها عبارة عن اسقاط الاعادة والقضاء عبارة
ذلك التحقيق في هذه الحالة مسقطة للقضاء والاعادة ومن خالفهم على خلافه فيبقى ح تحقيق ذلك
ويلاحظه الماخذين وكذا لا بد على القول بصحة عبادة غير المقصر وبطلان عبادة المقصر من بيان
معنى الصحة والبطلان والمراد بهما ولما كان البحث عن معنى الصحة والبطلان لفظيا ولم يكن فيه
فائدة معتد بها حقيقة في المقام فانه ليس صحة عبادة الجاهل وبطلانها في كلام الشارع المقدس
حتى كنا محتاجين ببيان ما اراد بهما وتعيين كلامه بل هما من الالفاظ الاصطلاحية التي لا
فائدة معتد بها في الشرع لبيانها فتم وكان البحث والنزاع في انها مسقطة للاعادة والقضاء

او العقاب الذي

او العقاب الذي على ترك المأمور به سواء سمي اسقاط القضاء والاعادة والعقاب باسم الصحة او بغيره
فالاولى ان يعرض عن البحث في معنى الصحة والبطلان ويتعرض في بيان انها مسقطة للاعادة والقضاء
والعقاب ام لا واحتج القائلون بالمذهب المشهور في البحث الاول بان التكاليف انما
بالفروع كسبيل العلم بها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لفقد الاجماع والضرورة
بذلك والمعلوم لزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وان العمل في الحقيقة على
اليقين لا الظن لانه في الطريق كالعمل بشهادة العدلين وغيرها وليس ذلك محل النزاع تأمل وياتي
وفي الاجتهاد انه لا يعمل بالقضاء والفرض واصابة البينة وانه ورد في الاخبار عدم الرجوع الى غير الائمة
عم مثل ما روي نقله الصدوق رحمه الله في الكافي في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم على خمسة الى ان
قال ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله
فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان على الله ان يحق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان
وانه لا يجوز العمل بالرأي والظنون وتقليد غير المعصوم سوى الفقهاء مثل قبول خبر حنظلة
وغيرها ومثل قوله فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة
عم كانوا يسألونهم عن تأخذ معالم ديننا كانوا يتولون عن رواة ويونس ابن عبد الرحمن ولم
يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم نهوا عن تقليد العالم التابع لهواه فضلا عن غير العالم كما في رواية
الاحتجاج وامروا بالرجوع الى العالم الزاهد في الدنيا المخالف لهواه العارف باحكام الشرع الناظر
في الحلال والحرام بل تقليد الفقهاء في الحقيقة تقليد المعصوم لانه انما يقلد باسره ويجوز لانه قد
حق في الكلام ان الحجة هو قول امرهم وقول المعصوم عم وبان تشغل الذمة الجاهل بيقين فلا بد من
البراءة اليقينية لقولهم عم لا ينقض اليقين الا بيقين مثله وحصول الامتثال العرفي لقوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول ولان التكليف مستدعي للامتثال ولا يتحقق الا بإتيان المطلوب كما هو
او بعض الاكتفاء بالظن عن مطلوبه وان الموافق للقواعد العقلية ان الطواغيت من جهة العقل

المقلد ره

السنة م

الكليني

ع م

او الترك وكذا الثواب الذي يأتي الفعل والترك انما هو بإتيانها ومعلوم ان الجاهل الذي اتفق
مطابقة عبادته للواقع والجاهل الذي اتفق مخالفتها له في الفعل والترك والتقليد والتقصير واحد
من دون تفاوت ومجرد اتفاق الموافقة والمخالفة وليس فعلهما مقيدا وباراديتهما لان كلا منهما مقيدة
المطابقة وعدم المخالفة ومحض الاتفاق كيف يصير سببا للعقاب الطويل او المخلد ان كان المطلوب
من اصول الدين ومنشأ الثواب الدائم الذي هو باراد اهل المكلف وبان النية شرط في صحة العبادة
فاذا لم يعرف انها عبادة مطلوبة منه كيف ينوي انه يفعله لطاعة الله او فرية اليه مع انه لا يعلم انه
طاعة الله وقربة اليه لا نعلم ان هذا التخصص من الفعل الذي يفعله هو الذي امر الله به اذا علم
انه هو الذي امر الله به يكون عالما جاهلا والفرض انه جاهل بذلك وان الظن انه المطلوب
منه بمجرد تقليد الاباء والامهات او باستحسان عقله فكيف ينوي التقرب مع انه لا يعلم انه راض
بالتقرب على التقليد والاستحسان بل قد كان من الضروريات المعروفة وقد ثبت الدين وجوب تحصيل
المعرفة وعدم جواز المسامحة او التقصير في المعرفة وان العبادات في قيمة موقوفة على النية لا يجوز حصولها
على ظن يكون على الاستحسان وتقليد من ليس بحجة وبان اكثر جزئيات الصلوة ما وقع الخلاف في وجوبها
واستحبابها والاتيان بها على احد الوجهين واجب وذلك لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يقيد
المقلد الوجه الراجح عند ذلك الفقيه وهذا اصل الخلاف الواقع بين الفقهاء وجمهم الله تعالى في مرجحي
الصورة واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى الواقع بعد ذلك وان العبادات التي يؤتيها المكلف
جاهلا باحكامها ماموره او المنهي عنها والنهي في العبادة مستلزم الفساد ولا سيما الفساد والابتلاء
الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير معذور في احكام الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات
والقصر والاتمام وبعض الموارد الخاصة المذكورة في كتب الفقهاء على اختلافهم وعن صاحب الذخيرة
ره في رد كلام المقدس الاردبيلي ره اجمالا ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت
والاخر في غير الوقت فله قبلوا اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا ويستحق احدهما دون الاخر

عندهم

وعلى الاول ثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه
على الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في كل واحد واحد
من اجزاء الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة ولا يشرع لاحد الاخذ
عليه ومعلوم فساده مزيده على الثالثة يلزم خلاف الدول لا يستوي بها في الحركات الاختيارية
للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه يقرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما
مزيد من التعمل والسعي وعن تجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم
ما يذم بنيابة البرهان وعليه الباقي العدلية في كل زمان انتهى اقول في برهانهم العقلي ان بناء التكاليف
وان مداد باب العلم به انما يفيد حجية ظن المكلف سواء كان مجتهدا او مقلدا له او غيرهما الظن من حيث
انه ظن سواء كان ظن المجتهد او ظن المقلد له او غيرهما دون الظن الخاص اعني ظن المجتهد وظن
المقلد له والفرق من انه كان حاصل الجاهل الجاهد كيف لا وانما على المختار لا يختار الفعل على
الترك الا لمرجح ولا يكون الترجيح بلا مرجح وهو باطل قطعا وادنى مراتب الترجيح فيما نحن فيه الظن
بحصول الاستحقاق فان قلت ان الايات والاخبار تدل على عدم جواز الاعتماد على الظن والتقليد
الثابتة من التخصيص بالاجماع انما هو تخصيصها بظن المجتهد وظن المقلد له قلت هذا خروج
عن التمسك بالبرهان العقلي على حجية الظن بل هو استدلال بالاجماع عليها ومع ذلك فالاولى
فان بناء اكثر النائلين بانه لا بد ان يكون الزعيم صنفين مجتهدا ومقلدا ظاهرا ان المجتهد
قد لا يحصل له الظن بالحكم الواقع وانما يتمسك ببعض الاسباب الشرعية كما هو مذهب النائلين
بالظنون المخصوصة في الحقيقة وان المقلد المجتهد يجب عليه تقليده وان لم يحصل له الظن بالحكم
الواقع فكيف يقبل الاجماع على حجية ظن المجتهد وظن مقلديه فتم فان قلت ان البرهان
الذي اقيم على حجية الظن انما يفيد حجية الظن الذي يظهر من به النفس ولا يكون معه تردد او
مضطربا كما اشار اليه بعض المحققين من حيث قال والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي

والتفطن بوجوب تحصيل الفرق بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن يحصل ما انطمئن اليه
النفس ولم يبق له تزلزل في الامر قلت انا لا ندري والمراد باطمينان النفس فان كان المراد
به المعنى المساوق للعلم والجزم فالملزوم ان باب العلم والجزم مغلق وطريقه مسدود ان حجية
العلم والجزم غنية عن البيان وغير محتاجة الى البرهان وان كان المراد الظن المقابل للعلم والجزم
فلا معنى لادعاء انحصاره في المجتهد والمقلد له فان قلت ان المراد به الظن الذي لا يكون معه
احتمال النقيض كما اشار اليه بعض المحققين حيث قال والحاصل ان الاحتمال العرفي لا يحصل الا
بقصد الاحتمال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المساوي به والمفروض انه لا يعلم ذلك
لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المساوي به بل ولا الظن اليقيني كما اشرنا ولو فرض حصول
ظن فلا حجية فيه مع احتمال النقيض كما اشرنا في المجتهد اذا اجتهد عدل بوجود معارض لم يعثر عليه
المجتهد قلت ان الدليل الذي اقيم على حجية الظن بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم
به يدل على حجية الظن مطلقا دون الظن الاقوى مع انه بعد انسداد باب العلم بالتكليف وحصول
الظن لا معنى لوجوب تحصيل الظن الاقوى لا وجوب التحري والبحث عن التكليف اليقيني حتى يحصل
له ظن اخر بالتكليف غير ذلك الظن او يصير ظنه بعدم المعارض اقوى ووجوب تحصيل الظن الاقوى
بعدم المعارض ممنوع فان قلت والمجتهد اذا اجتهد عدل بوجود المعارض اما ان يبقى ظنه لانه
المعارض الى احد الامرين دليله فهو باق على ظنه واما ان لا يبقى على ظنه بل يحصل له الظن بما اقوى
ذلك المعارض او يتردد وعلى الاول يجب عليه العمل بذلك الظن وعلى الثاني يكون مخيرا وكلام
ان الى اجب تحصيل الظن الاقوى نعم نسلم انه لا يحصل لغير المجتهد والمقلد له وانه يحصل المقلد
المجتهد مطلقا فان قلت ان هذا الادعاء اعني ادعاء بطلان عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا له مبني
على القول بحجية الظن المنحصر منه قلت بل انا قد حققنا في محله ان هذا القول ينافي القول بحجية
الظن بل مرجعه الى الاخذ بالمرجحات الشرعية بعد الوجدان البرهان الذي اقيم على ذلك المدعى انما يدل

على حجية الظن

على حجية الظن فليس الادعاء المذكور مبنيا على حجية الظنون المنحصر منه فتدبر ولو سلم ذلك فلا دليل عليه
على القول بحجية الظن مطلقا هو التحقيق فان قلت انه قد اعتبر في ذلك البرهان العلم بانسداد باب
العلم بالتكليف وهو لا يكون الا للمجتهد والمقلد له قلت انه ممنوع فان المقلد للمجتهد قد لا
يحصل له العلم بانسداد باب طريق العلم بل قد يجزم بان ما افاده المجتهد هو عين ما قاله المعصوم وغير
المقلد للمجتهد قد يحصل له العلم بالانسداد فان اصناف المقلدين وغير المقلدين مختلفة نعم لو
علم الجاهل الذي يحكم بعدم التكليف وانسداد باب العلم بالتكليف نفسه ان الله قد وضع
قول المجتهد وحكم بالاخذ به فقد انسد باب العلم بالتكليف ثم القول بوجوب تقليد المجتهد
ولكن بالنسبة الى ذلك الجاهل وهو اخص من المدعى وانا قلنا وعلم ذلك لانه ظن ذلك اولى
فان قلت انه فرق بين الجاهل المقصر وغير المقصر لا كلام فيه وانما النزاع في المقصر وهو عبادته باطلة
وعليه الاعادة والقضاء في الدنيا والعقاب في الاخرة لو لم يعلم غير التوبة والمقصر انما هو من تفطن
الاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ من غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد وقصر في الاخذ
عنه قلت انا نمنع الفرق بين المقصر وغيره من حيث لزوم القضاء وعدمه اي كلام العلماء فنقول ان
الظاهر الجزم والمقطوع ان النزاع ليس في خصوص المقصر بذلك المعنى وعبارة الشهيدين رحمهما
الله صريحة في خلافه بل في الاخير منه اعني من بلغه ان الله تعالى كلفه بتكاليف واوجب عليه تفصيل
العلم بها وقصر فيه فرارا عن كلفة التحصيل والمشقة فان قلت لو لم يزل كلام القائلين
بان المكلف بالصلوة وغيرها من العبادات صنفان مجتهد ومقلد وعبادة غيرهما باطلة عليه يلزم
الخروج عن طريقة العدلية وهو اتباع تكليف الغافل فان غير المقصر غافل عن وجوب الاخذ عن
المجتهد فلو كان مكلفا بالعبادة الصادرة عن المجتهد يلزم التكليف الغافل قلت لو لم يكن
العلم الاجمالي كافيا في صحة التكليف يلزم ان يكون تكليف المقصر بالمعنى الذي اخترته من تكليف
الغافل لان التردد غافل مع انا لا نقول بانه لا يجب عليه الاخذ عن المجتهد بل انما نقول انه يجب

عليه الاخذ من المجتهد بل انما يقول انه يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت اذا
تفطن انه مكلف لا بد ان يكون مجتهدا او مقلدا ولما كان القضاء بالامر الجديد بناء على لزوم من وجب
عليه بعذر وكذلك الاعادة فانها بالامر الجديد ايضا او الكشف عن ان المأتي به لم يكن المأمور به
فان قلت ان القضاء انما يجب اذا فاتت العبادة الواجبة على المكلف في الوقت المقدر
لها شرعا ولكن يأبى الاعداء ان نقول من ان الجاهل القاصر لم يكن الاخذ من المجتهد
واجبا عليه فلا يصدق عليه انه فاتته الصلوة مثلا فلا يجب عليه القضاء قلت لا نسلم تبعية
القضاء للاداء كيف ولو كان تابعا للاداء يلزم ان لا يكون القضاء واجبا على النائم والساهي
وليس كذلك بل هو واجب عليهما فان قلت انه انما هو بالنص الخاص مثل صحيحة زرارة عن ابي
جعفر ع قال سألته عن رجل صلى ركعتين بغير طهور ونسي صلوة لم يصلها اذا نام عنها قال يقضيها
اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار وغيرها قلت فيأتي ذلك استدلالهم عليه انهم
يصححون حماد بن عثمان انه سئل ابا عبد الله ع عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس
او عند غروبها قال فليصل حتى يذكر وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع انه قال اربع صلوات
يصليها الرجل في كل ساعة صلوة فاتتك فتقضي ما ذكرتها اذا ذكرتها الحديث وغيرهما مما يدل على
ترتب القضاء على الفوت فان قلت ما لم يكن الاداء واجبا لا يصدق الفوت قلت الظاهر ان صدق
الفوت ليس موقوفا على وجوب الاداء بل انه يصدق الفوت وان لم يكن الاداء واجبا كما في
النائم والساهي فان الظاهر انه اذا فاتت عنا الصلوة يصدق عليه الفوت عرفا فكذلك على الجاهل
القاصر المقصر ولو سلم تبعية القضاء للاداء شرعا بناء على ان المتبادر من القضاء شرعا انما هو الاتيان
بالعبادة في غير وقتها المقدر لها اذا وجب عليه فيه داخل فيها فانها لو لم يكن لها وقت مقدر
شرعا ووجبت عليه فيه داخل فيها كانت عبادة برأسها غير صادق عليها القضاء فانا نسلم التبعية
بالمعنى الذي يتحقق في النائم والساهي والجاهل المقصر الذي نحن فيه ان الشارع كلفه بتكاليف

واجب عليه

واوجب عليه تحصيل العلم بها وقصر في تحصيلها فرارا عن كلفة التحصيل وتشقق واعتذر بعد التقصير
في تحصيل العلم على قول امه وابيه او معلمه او من هو في مرتبتهم فلا يجوز اخذ التكليف عنهم والظاهر
انه لم يصدق الفوت على الجاهل الذي ليس كذلك مثل المكلف الجاهل في اوائل بلوغه والجاهل
المحصل الطالب العلم في اول التحصيل بعد ان يمكن له ان يحصل جميع المسائل المتعلقة بالعبادة
التي وجبت عليه والاتيان بها على اوجهها فلو صدق على الجاهل المقصر بذلك المعنى الذي
قلنا ولنا ايضا ان نقول لكان وجوب القضاء على الناسي والساهي بالنص الخاص لكان وجوب
القضاء على الجاهل الذي قصر في تحصيل طلب العلم بالاجماع الظني والحديث الذي حكاه شيخنا
البهائي في الشرح الصغير المحقق بما اذا لم يعلم بان ما اتى به كان مطابقا للواقع فتدبر ويمكن ان
يقال ان المقصر بذلك المعنى يستحق العقاب بترك كل جزء من الواجبات وفعل كل واحد
واحد من المحرمات ايضا فان من علم الواجب وتركه عمدا وعلم المحرم وفعله عمدا كان مستحقا للعقاب
على ترك الواجب وفعل الحرام قطعا اذ امتثال الامر بالطلب فلو لم يستحق الجاهل التارك
للواجب والفاعل للحرام العقاب على ترك الواجب وفعل الواجب الحرام يلزم ان يكون العالم
الغير العامل بعلمه اسوء حالا من الجاهل فتدبر وعندي انه ينبغي الفقيه ان لا يتكلم في استحقاق
العقاب وعدمه فانه ليس بوظيفته له وقد يعرض مشايخنا الكرام اعلى الله مقامه بعد
اختيار المذهب المشهور والاستدلال عليه اعلم ان ما ذكرنا بالنظر الى الادلة وافراد الفقهاء
رحمهم الله تعالى والا فالرجاء من الله تعالى وعظم انشاء الله ان يكون الامر على ما ذكره المحقق الاردبيلي
رحمه الله تعالى وما ذكره سيد حسن بن السيد ولكن حب اهل البيت عليهم السلام
لكن هذا لقلة الادلة واجلاء نفسها انا لا يجوز ولا يكون شرعا انتهى كلامه ره وفي كلامه ما يدل
على الاجتهاد على انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة واسباب السنة وما في معناه مثل ما رواه فقه الرضا
رحمه الله تعالى في الكافي والا لا خير في عبادة لا فقه فيها اه ما يدل على انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة

واصابة السنة لا نسلم صحة الاستدلال على المدعى وعلى تقدير التسليم لا يدل على نفي الصحة فان
قلت انه اقرب الى نفي الحقيقة الذي هو المعنى الحقيقي للفظ لا المتعذر قلت لا نسلم انه اقرب
لنفي الحقيقة بل هي حقيقة فيه في نفي صفة من صفاتها فانها تستعمل فيه في العرف كثيرا واذا كانت
لنفي صفة من صفاتها فلا تدل على انه نفي الصحة او لا يرجح له على نفي الكمال ولو سلم كونها حقيقة
فيه في نفي الحقيقة فنمنع ان تلك الحقيقة تقدم على معناها المجازي اعني نفي صحة من صفات
الخبر لكثرته وشيوعه ولو سلم تقدم تلك الحقيقة على ذلك المجاز فهل انما يدل على نفي الصحة
اذا لم يكن بالفقه والمعرفة واصابة السنة وهو لو استلزم نفي صحة عبادة المجتهد والمقلد له
اذا ظهر خطاهما لا يستلزم نفي الصحة عبادة غير المجتهد والمقلد له اذا كانت مطابقة للواقع
لانه لا يعتبر فيها في تلك الصورة انها لا تكون بالفقه والمعرفة واصابة السنة الا ترى ان
المستدل ان الفقه حقيقة شرعية في العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية وهو موضوع
ومع ذلك لا يصدق على المقلد فضلا وان المعرفة تقدم على ظن المجتهد والمقلد ولو كانا
على الخطاء ولا يصدق على ظن غيرهما ولو كان على الصواب وهي ايضا ممنوع وان الظاهر ان ذلك
انما هو بالنسبة الى المتفقه لا بالنسبة اليه والى غير المتفقه معا سيما اذا لم يكن معتقرا فان قلت
ان التخصيص خلاف الاصل قلت نقد الجزاء محمول على ظاهره من الجزئية ويكون المقصود منه
بيان الحكم الرضي اعني بيان اشتراط العمل بالفقه والمعرفة كما في صدر الاجلود والاصلاح الا
بقاء الكتاب او محمول على خلاف ظاهره من الامر بالفقه والمعرفة واصابة السنة او النهي
عن العمل بغير الفقه والمعرفة واصابة السنة وعلى التقدير الاول لا بد من التخصيص فان الجاهل
العاجز المقصر لم يكن عمله صحيحا لم يكن له عليه ثوابا وهو خلاف العدل ظاهرا نعم اقدر عن
ذلك على اكبر الا ان نفي كونه لنفي الصحة وترتب الثواب عليه وهو يجوز ان يكون
للفعل ثواب ولم يكن صحيحا على خلاف مذهب المشهور ومذهب الرضي رضي الله عنه

وعلى التقدير الثاني

وعلى التقدير الثاني يتوجه ان كلا من الامر والنهي انما يتوجهان الى المتفقه ودون الغافل فلا يصح
الحكم بفساد عبادة الجاهل لان النهي يتلقى بشرطها ولا يتغير ذلك ثم الظاهر ترجيح الاول على الثاني
لان التخصيص اولى من التجوز فان قلت على التقدير الاول يمكن الحكم بفساد عبادة الجاهل مطلقا
سواء كان مقصرا او غيره لان الظاهر ان الفقه والمعرفة شرط العمل مطلقا كالطهارة التي تكون شرط
الصلوة مطلقا لا في صورة السلس والتفطن كما شرط الصلوة ستر العورة فانه شرط الصلوة اذا تفطن به
لا مطلقا قلت ان كان المراد بالفقه والمعرفة هو العلم بالحكم الشرعي الفرعي اعني الجزم المطابق
للواقع فيلزم ان يكون عمل المجتهد والمقلد له في صورة عدم المطابقة باطلا وهو باطل وان كان المراد
بهما الجزم المطابق وغير المطابق والظن الحاصل بعد استفراغ الوسع بفساده غير المقصر ليس
باطلا بل يكون صحيحة فتم وان الحديث لا يدل على نفي الجزء عن عبادة لا تفقه فيها وهو يدل على
نفي الصحة كما تشهد بسائر فقراته وهو في لم يكن الا الاخير في عدم السبق فيه فهم الاخير في قراءة البعد
فيها تدبر الا الاخير في عبادة ليس فيها فتكر في الاستدلال بالاخبار الدالة على عدم الرجوع الى غير
الائمة وعدم جواز العمل بالرأي والظنون ان ذلك انما كان اذا كان متمسكنا ما يرجع الى المعصوم
والعلم بالعلم واما اذا تعذر العمل بالعلم فالدليل العقلي قائما على جواز العمل بالظن والرجوع
الى من يفيد قوله الظن كما انا من كان الا اذا اقيم البرهان على انسداد بعض الاسباب الشرعية
والمقرر من انه ليس للجاهل ذلك البرهان والاستدلال في الاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء
والفقهاء انها لا تفيد بطلان عبادة الجاهل الذي لم يرجع الى العالم الذي يكون المدعى بل انما
تفيد وجوب رجوع المتفقه اليه فلو تمسكوا بالاخبار الدالة على بطلان عبادة من زاد شرطا
من شروط العبادة او جزءا من اجزائها المادية او الصورية كان اولى فتم وفي الاستدلال بالاية
الشريفة اولا ان الظاهر المتبادر منها ان المفعول المحذوف مأخوذ على الكلام السابق عليها وهذا
لا ينافي القاعدة المقررة المسلمة ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والمراد بحق الحدود سلمنا

ان خلاف المعقول لان يذهب ذهن المخاطب الى كل مذهب ممكن يعني لا افاده التعميم لكن يرد
عليه ان المراد من الذكر غير ظاهر حتى يظهر المراد باهله وسلمنا انه ظاهر في العلم فالمراد باهل العلم
العلم فلا يصح الرجوع الى المجتهد الذي لا يعلم حكم المسئلة وانما ظنه كيف والمقلد حتى يظن
حكم المسئلة الحقة مثله فلو رجع الى من يظن انه اوجب يستلزم ترجيح المرجوح فان قلت اذا
كان ذلك فقيد الايجاب المحذور قلت لا نسلم صحة التكليف بالرجوع الى العزم بقيد اذا علم
المكلف انه كلف بتكليف وسد باب العلم به ولو سلم فلا نقول به الا اذا افاده الدليل القطعي
دون الدليل الظني مثل ظاهر الكتاب والقول بانه قطعي الحجية من حيث ان ظاهر الكتاب ضعيف ثم
ولو تجاوزنا عنه وجوزنا القول بالرجوع الى العزم بقيدا في الزمن المذكور يجب تخصيص الاية
بما اذا كان المجهول من الزمن فان الاصليات لا يتصور فيها الاخذ بقول العزم بقيد او هو كما
ترى ثم ثانيا انها انما تفيد وجوب رجوع الجاهل المتفطن اعني المخاطب بهذا الخطاب الى
الذكر دون الجاهل الغير المتفطن ويظهر مما قررنا حال الاستدلال بالاخبار والمتضمنة للامر
بالرجوع الى رواة ويونس بن عبد الرحمن ويصف اليه ان امر الاستخبار المخصوص بالرجوع الى
الجماعة المخصوصة لا يدل على ان عزمهم بالرجوع الى عزم ثم وفي الوجه الاول من الوجوه التي ذكرها
الشهيد ان رجعها الى ثم مع وجوب اعتبار قصد الوجوب والاستحباب في الامتثال بناء على انه
يكفي فيه قصد القربة ولو سلم وجوبه فلا نسلم انه لا يكفي بكون الاتيان تقليدا للفقيه وفي الوجه
الثاني منها ان ورود النهي عن عبادة الجاهل كيف وشرط التكليف الاسلام الذي هو انه لا
يطلع عليه ثم لو ورد نهي وانما يكون عن تقليد غير الفقيه واتباعه وهو لا يوجب فساد
لانه لم يتعلق بنفس العبادة ولا بجزء منها ولا بشرط لها بل انما يكون تعلق بامر خارج عنها وفي الوجه
الثالث منها انه يخالف ظاهر الاخبار التي تدل على معذورية الجاهل وسياتي ذكر شطر منها وانه
قد سبق القول منا انه ترى بين القول بان الجاهل معذور ام لا وبين القول بان عباده تقع

بجهله ودعه

بجهله ولا مقلد للمجتهد باطلا مطلقا ام لا ثم ورد عليه بعض الفضلاء بانه لا يخلو ايراده من
فائدة وهي سلمنا انه لا معذور في كل الاحكام لكن نقول ان بعض الاحكام ما ثبت بالضرورة من دين
الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها والزكوة والحج والصيام والقيام وتحريم الزنا واللواط
وشرب الخمر وبعضها ما ثبت بالاجماع كوجوب القيام والصلوة والركوع والسجود ونحو ذلك مما
لا خلاف في وجوبه وبعضها ما ثبت بالادلة كما تقدم اما القسم الاول فلا عذر للجاهل
فيه بل هو مقصر بالجهل به اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول ايضا وخالف
فيه بعض المحدثين واما القسم الثالث فالخلاف فيه مشهور ولعل القول بانه معذور هو
الاقوى ليكون مصداقا لما تقدم من الاخبار الدالة على معذوريته مطلقا ثم ان بعض
المدققين من الفضلاء بعد ذكر الايراد المذكور اقول لتحقيق المقام ان معرفة الحكم اما ان
تكون من الله سبحانه اولا وما بينا له واما ان لا يكون كذلك اولم يبلغه الوجوب ولهذا لم يبلغ
عنه ولم يبلغ الى المقلد ومن قلد فيما لم يبلغ فهو معذور بمعنى انه لا يعاقب اذ لا يجوز الا بعد
التبليغ والبيان واما لزوم القضاء فيما له قضاء فهو تابع لدليله لان القضاء فرض
مستانف كما هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو معاقب على ترك الطلب مع
الامكان واما العقاب على كل ما تركه من الواجبات وفعله من المحرمات فموضع تامل ولا يبعد
القول به اولى العقلاء فلا بد من تقريب غاية ما ازام يعمل بواحد واخذ ما كتب اليه
اليه مستقل اليه يا في اي ان المولى امره بالتعلم فتركه واما القضاء فحكمه كما سابق واما من
سئل وعلم من غير المجتهد فلا يصدق عليه الجاهل كما لا يصدق على المقلد المجتهد المخطئ
فلا يشمله ادلة معذورية الجاهل لو فرض صدقه منها من الايجاب والقضاء وكما تقدم هذا
ان لم يكن بعض فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا للواقع فعدم العقاب و
القضاء اظهر فظهر مما قررنا ان المعذورية في كل الاقسام الثلثة سواء كانت

بمعنى عدم العقاب ام بمعنى عدم القضا انتهى كلامه وقد المحقق الاردبيلي ره من القائلين بصحة
من لا يكون مجتهدا ولا مقلدا اذا طابقت الواقع في شرح قول العلامة ره في الارشاد ويجب
معرفة افعال الصلوة ان الذي يقتضيه الشريعة السهلة او الاصل عدم الوجوب على التفصيل
والتحقيق المذكور في الشرح وغيره والظن انه يكفي الفعل على ما هو المأمور به في الاخبار اشارة
اليه كما ترى البعض ويستقف على اشارة انتهى خصوصا في مسائل الحج از القائل الفرض ايقاعه
على شرائط المستفاد من الادلة اما كونه على الوجه الوجوب فهو وغير معلوم انه داخل في
الوجه المأمور به بل الظاهر عدمه فيتم الدليل بان فعل الواجب على الوجه المأمور به موقوف
على المعرفة والعلم بدونه الاتي بالمأمور به على وجهه ينتفي في حقه التكليف وعلى تقدير
تسليم الوجوب لا نسلم البطلان على تقدير عدمه خصوصا على الجاهل والغافل من وجوبه وعن
الدنى اخذه بدليل مع كون وظيفته ذلك وكذا المقلد لمن لا يجوز تقليده ولا خفاء في صحة
العلم الدنى اعتبره وسيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل بلوغهم فانهم كيف يعرفون
المجتهد وعدالة المقلدين والوسائط مع انهم ما يعرفون الصحة العدالة ومعرفتهم اياها
واخذهم منهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة غالبا الا بمعرفة الجزئيات والواجبات وهم
الان ما حصل لهم شيئا الا ليس يعلوم لحسم العمل بالشياع بان الفلاني عدل مع عدم معرفتهم
حصة العدالة بل وكذا العدالتين ولا بالمباشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع
عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على التكليف بل بعده ايضا لعدم العلم بالتكليف لها فهم يكون
الزمن الحصول في يصح التكليف ولكن فلا يكون والمراد الحاصل انه لا دليل يصلح الان يكون
اجماعا وهو ايضا غير معلوم بل ظني انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان بدليل
ضعيف بطريق تقليد كما كانت الاشارة اليه وعدم نقل الايجاب عن السلف بل كانوا
يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الواجبات وشل تعليم النبي ص الاعرابي مع ان الصلوة صلوة

اشتمالها على ما يجيء

اشتمالها على ما يجيء كثيرة من الواجبات ومن المندوبات وكذا سكوتهم عليهم السلام عن اصحابهم
في ذلك وبالجملة الى ظن قوي على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها دليلا فالمجموع
يفيد له وان الجعفري الان كله وان امكن الوجوب على العلم اللفظي من العلم على الاربعة المشروطة
على انه دليلهم ولم يدل على وجوب القصد حين الفعل وانه غير واجب اجماعا ولكن ظني لا
يغني من الحق شيئا فعليك بطلب الحق والاحتياط ما امكنك انتهى كلامه ره وفيه نظر
وجوب العلم بدخول وخروج وقت الصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف
كونه كذلك ما لم يكن عالما انه يجب وقت الفعل حتى في اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ
من احد وظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله في كلام الشيخ المشار اليه مثل مدح جماعة
للطهارة بالحجر والمارح عدم العلم بحسبها وصحة حج من مر بالموقف ومثل قوله ص حين
غلط في التيمم فقال الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا يصح مع انه كان يعرف
في صحيح الصحيح من نسي ركعة فقعد ان التحيات مع عدم العلم والشريعة السهلة تقتضيه
انتهى وفيه في شرح قوله ويجب غسل موضع البول بالماء خاصة واعلم ان الرواية التي
نقلت هنا في سبب نزول الاية الدالة على الاستنجاء بالماء اي قوله تعالى ان الله يحب
التوابين ويحب المتطهرين دالة على انه اصابة الحق حسن وصواب وان لم يكن من علم فعله
مجزيا صلوة من لم ياخذ كما وصفوه مع صلوته كما وصفوها غير ظاهر بل يكون صحيحا واثنائها كثيرا
في اخبار الحج فتفطن الان في انه في وقت الصلوة مامورا بالاخذ فتنظر ولكن المتاخرين
لم يقولوا بعدم لعدم النهي عن ضد الخاص عندهم فهم يقولون به ولو فرض الامر المضيق في ذلك
الوقت مع الشمول للجاهل والغافل خارجان عن النهي فافهم انتهى واعلم ان كلامه
يتضمن مطلبين الاول منع وجوب معرفة واجب افعال الصلوة ومندوب افعالها حتى
بان المكلف بالواجب يقصد الوجوب وبالمندوب يقصد الندب بل يكفي في الخروج عن

عن عهدة التكليف الاتيان بما هو المطلوب قربة الى الله وان لم يقصد تقييد في الواجب
وفي المندوب الندب استنادا الى الاصل وصحة معرفة واجب افعال الصلوة وسندوبها
سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوايل بلوغهم ويقتضي ذلك انه لو اتى المكلف بالواجب
بقصد الندب وبالمندوب بقصد الوجوب كان ممتثلا **المقدمة الخامسة** انه اذا اتى
المكلف بما في نفس الامر كانت عبادته صحيحة وان لم يكن مجتهدا ولا مقلدا له ومستندها
انما هو الاخبار المتضمنة للمدح بالطهارة بالجري والمسار وصحيحة من مر بالخوف وفي مرضه حين
غلط في التيمم الا فعلت كذا تصح من في ركعة فقطها واستحسنه واستثناها الاصل
وصحة حصول العلم بالاجتهاد وشرائطه وعدالته فان الاصل انما هو دليل على عدم وجوب
معرفة واجب افعال الصلوة وكذا الصحة في اقامة المذكورة الا على صحة ما كانت مطابقة
للواقع ونفس الامر فلا يتوجه عليه ان الاصل والصحة لو افاد الصحة بقيد انها مطابقة
كانت العبادة مطابقة للحكم النفس الامري او مخالفة له مع انه يمكن الجواب عنه بانهما
يقتضيان الصحة فيما لا مانع له والمانع في صورة عدم المطابقة موجود وهو الاجماع على لزوم
الاعادة في الوقت والقضا في خارج الوقت كما هو الظاهر والاخبار المتضمنة للامر بالاعادة
والقضا من تركه شرطا من شروط العبادة او جزءا من اجزائها الماهية او الصورية وقول
ع الا فعلت كذا حين غلط في التيمم حيث شبه بيطلان الصحة فعله وعمله فتم ولعله
لذلك فاسر بالجهة الى ظن قوي على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها دليلا
فالمجموع يفيد لفتم وفي القوانين المحكمة واحتج الذاهبون الى انها ان كانت مطابقة
للواقع ونفس الامر فصحيحة والا كانت باطلة بالاصل وصحة حصول العلم بالاجتهاد وشرائطه
وعدالته مما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها والاطلاع
في اول البلوغ والنسوان والكثير من العوام ثم اورد عليه بانهم ان ارادوا بذلك

الشاغل بالمرة

الشاغل بالمرة والعاجز عن ادراك ما ذكر كما هو مخالف الوجه في المذكورين هو كما ذكروه والاصل
العسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان
موافقا للنفس الامر لا دليل عليه اذ هو لا يسمى تكليفهم الا ما فهموه وذلك لا يتوقف في صحة عبادة المجتهد
موافقا لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل العلم باستحالة الدنية وامكان التحصيل
لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده با
العمل على الظهار بالجمع المجهول ولا حرج فيه بوجه مع فرض التكليف وفيه منع كون الاصل والصحة
دليل على الصحة كما ظهر من كلامه طاب ثراه وهو كما ذكروه اه ان المراد بالشاغل بالمرة ظاهر الغافل
عن وجوب ان يكون المكلف بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم به مجتهدا او مقلدا فان
البحث في وجوب ذلك وان المراد بالعاجز عن ادراك ما ذكر العاجز عن فهم المجتهد لجامع شرائط الفتوى
والعادل وتعيينه وفيه اشعار بالزام ان الواجب على المكلف بعد العلم بالتكليف وانسداد
باب العلم به ان يكون مجتهدا او مقلدا وهو ممنوع فان الواجب عليه انما هو العمل بالظن
حصل من الكتاب او السنة او من غيرهما مثل الشهرة وقول العالم الحي او الميت او كتابهما
او غير ذلك وذلك الظان قد يسمى مجتهدا وقد يسمى مقلدا وقد لا يسمى بشيء لكن حصل
له الظن بالتكليف به بقول شخص مثل ابيه او معلمه او غيرهما ممن لا يكون مجتهدا ولا مقلدا فان قلت
ان ذلك مسلم في الجملة يعني لا نسلم ان الواجب على المكلف عقلا بعد العلم بالتكليف وانسداد
باب العلم انما هو العمل بالظن ولكن في الجملة لا مطلقا فانه لا بد ان يكون الظن الذي يعمل به
ظنا معتبرا عند العقلاء وهم لا يعتبرون بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم به مطلق
الظن بل انما يعتبرون الظن القوي الذي يطمئن به النفس وهو ليس الا ظن المجتهد وظن
مقلده وعلى عدم انحصاره فيه فظن غيرهما خارج بالاجماع كما خرج ظن القياس بالاجماع قلت
نسلم ان الواجب عليه العمل بالظن الذي تطمئن به النفس مطلقا بل انما نسلمه فيما امكنه

تحصيله ولم يثبت به رجحان الامتثال وعدم ذلك فنسلم ان الظن نظير من به الفقه يحصل في ظن
المجتهد وظن مقلده مع ان المقلد للمجتهد ربما لا يحصل له الظن بقول المجتهد ودعواك الاجماع
على جزم ظن غير المجتهد والمقلد ممنوعة ان كان المراد انه قد وقع الاجماع على انه يجب على
صاحب ذلك الظن الاعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت وباطلة ان كان المراد انه وقع الاجماع
على انه يجب عليه تقليد المجتهد في تلك الحالة فانه تكليف الغافل وهو محال ثم قال فان قلت
بعد العلم بالتكليف وانسداد باب طريق العلم انما يجب العمل بالظن لو لا يامر المكلف بالاجتهاد
بشيء من بعيد او هو بالنسبة الى من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد موجود وهو امره بتقليد المجتهد
الجامع لشرائط الفتوى العارف بالاجماع والسيرة والآيات مثل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون والاخبار كما تقدم قلت لا نسلم الاجماع على رجوع من لم يصل الى مرتبة الاجتهاد الى
المجتهد والاخذ بقوله بعيد فان قلت ان قولهم بان المقلد لا بد ان يكون عنده قياس مركب
من هذين المقدمتين هذا ما افتى به المفتي العادل وكل ما افتى به المفتي العادل هو حكم الله
في حقي يدل على ذلك فان المقدمة الثانية يدل على ان الرجوع المقلد الى المجتهد امر يقيني
وكيف نعرف التقليد بقبول قول الغير من غير دليل شرعي قلت لا نسلم دلالة المقدمة الثانية
عليه وكيف وهي كلما هي لا تكشف عن الاجماع وكيف لا نسلم ان السيرة والمكاتبة عن قوله
او رايه واقعة على ان الرجوع الى المجتهد من باب السبب وكذا الآيات والاخبار وانه
لا يناسب قوله وما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم لاصل فان المراد بالتفطن ظاهرا انما
هو التفطن على اصل التكليف فانه قوله العلم كاشتغال الذمة وامكان التحصيل يجب ان
ان العلم الاجمالي كاف في وجوب التحصيل التفصيلي كما في المثال المشهور وانما يجري في
صورة التفطن باصل التكليف اجمالا فان المتفطن بوجوب ان يكون المكلف مجتهدا او مقلدا

ليس له علم اجمالي

ليس له علم اجمالي حتى يقال انه كان في وجوب تحصيل التفصيل ولان المراد بتحصيل التفصيل على
ذلك التقدير لا بد ان يكون تحصيل العلم على وجه التقليد وبعد فرض التفطن بوجوب ان
يكون المكلف مجتهدا او مقلدا لا حاجة الى اثبات وجوب التقليد لان الفرض انه تفطن به
وعلم بذلك وقضية مجرد التفطن تقتضي ان يكون المراد بالغافل الغافل عن اصل التكليف
الواقع وان كان المراد به ذلك لا يناسبه قوله والاصل والعسر والحرج اه مضافا الى ان العلم
باشتغال الذمة بالتكليف اجمالا يقتضي ان يكون المكلف مجتهدا او مقلدا لانه لا يقصد
لما يعلمه اجمالا ويمكن ان يقال ان المراد بالغافل بالمرة هو احتمال الحول وان المنافاة
بينه وبين قوله وما مع فرض التفطن والامكان انما يكون منتفية اذا كان المراد به التفطن
التفطن على اصل التكليف كما قرينة ولا يلزم حمل كلامه عليه لجواز ان يكون المراد به التفطن
على ان الواجب عليه ان يكون مجتهدا او مقلدا كما يشعر به عطف الامكان عليه ولكن يتوجه
مع ان الجاهل المتفطن على ان المكلف لا بد ان يكون مجتهدا او مقلدا ليس له علم اجمالي
بل الحاصل له علم تفصيلي وهو العلم بانه يجب عليه ان يكون مقلدا فان الجاهل المتفطن لا
يتردد بين ان يكون مجتهدا او مقلدا الا على فرض نادر فتم كما احتج ايضا بان المامور به هو
نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقته فهي توجد في الخارج
بتحصيل الامتثال والاصل عدم مدخليته كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادة فيبطل كلامهم
هذا فيقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بالجهد بتقليد
من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بفسقه عن ذلك حين العمل
واورد عليه بانه لا تناص في صحة العبادة من قصد الامتثال وهو المراد من قصد القرب ولا
يصح الامتثال الا مع معرفة كونه ذلك ما هو امر به الامر فانه لو لم يعرف ذلك فكيف يقصده به
القرب فانه اعتبر هو لا مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك

نعم باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب
التحصيل لا ينفي الاجمالي بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن
المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الواقعة هنا لا دليل عليه
لان التكليف بالواقع تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه الوفاء
به وعليه انه ان المراد بالمتفطن بوجوب التحصيل وغير المتفطن به اما المتفطن بوجوب تحصيل
اصل التكليف الثابت عنده اجمالا بالضرورة وغيره كما هو الظ او المتفطن بوجوب التكليف
بطريق الاجتهاد او التقليد وغيره فان كان المراد الاحتمال الاول فهذا المتفطن في صورة تعذر
العلم بالمكلف به ليس عليه الا اتباع الظن سواء كان من اجتهاد او تقليد المجتهد او غيرهما
وغيره ليس عليه شيء اذ لا تكليف الا بعد البيان كما هو مقتضى البرهان فدعوى القول بانه
المتفطن لا يتحقق له الامتثال مطلقا وانه غير المتفطن ليس عليه الا ما يتمشى سواء كان موافقا للواقع
او نفس الامر او لا فتم وان كان المراد الاحتمال الثاني ففيه منع عدم تحقق الامتثال العرفي
في صورة التقصير مطلقا ومنع ان المفروض من لا يحصل له الظن اصلا وهو خارج عن محل النزاع فان
النزاع في عباده الجاهل ومن لا يحصل له الظن لا يصدق منه العبادة لان ترجيح الفعل على الترك
يستند الى ترجيحا وهو لا يتحقق الا مع العلم بالفائدة او الظن بها او من لا يحصل الا الظن الذي
يعتبره العقلاء وهو الظن القوي الذي يطمئن به النفس وهو ظن الحاصل من تقليد المجتهد
وفيه بعد تسليم انه يحصل من تقليد المجتهد ظن بالمكلف به وانه الظن القوي الذي يطمئن
به النفس وانه الظن الذي يعتبره العقل وان غيره لا يكون ظنا تطمئن به النفس ان ذلك
المتفطن الذي يرجع الى غير المجتهد اما ان يكون غافلا او غيره فان كان غافلا يرجع الى غير المجتهد
وان لم يكن غافلا فلا يكون رجوعه الى غير المجتهد مقرا مع ذلك لو كان مكلفا بالرجوع اليه
يلزم العسر والحرج بل تكليف الغافل ثم هذا اذا كان المراد بالتقصير التقصير في تحصيل العلم

بعد العلم الاجمالي

بعد العلم الاجمالي بالتكليف وبالتحصيل تحصيل العلم واما اذا كان المراد بالتقصير التقصير في
الاخذ عن المجتهد بعد العلم بوجوب التقليد وبالتحصيل اخذ المسئلة عنه ففيه ان العالم بالاصل
التكليف اجمالا المتفطن على ان الواجب عليه ان يكون مجتهدا او مقلدا في تحصيل التكليف
الاجمالي اما ان يعتقد ان رجوعه الى العالم المجتهد امر تعبدي او يعتقد انه لافادة الظن با
لحكم النفس الامري فان كان الاول فهو لا يرجع الى غير المجتهد ولو كان اعتقاده بذلك ظنا
سواء افاد قوله الظن بالحكم النفس الامري او لم يفده لانه يعتقد بعد اعتقاده ذلك لا يطلب
الحكم النفس الامري حتى يأخذ في مقام الامتثال كما ظنه ذلك فهو امكن يرجع الاخذ بما ظنه قوي
المجتهد فتم وان كان الثاني يرجع الى المجتهد انما هو لافادة الظن بالحكم الواقعي التكليف
اجمالا المقصر في تحصيل العلم بالتفصيل فاذا افاد ذلك غير قول المجتهد فيأخذ به ولا يحتاج
الى الرجوع اليه فلا يكون مقصرا فتامل ثم اخذ والكلام بحسب نفسه واقول ان الحكم ببطلان عبادة
الجاهل المتفطن بالتكليف اجمالا المقصر في تحصيل العلم بالتفصيل ان كان مستندا الى
انه لا يتحقق الامتثال وقصد التقرب فلا يخلو اما ان يكون المراد ان القصد لا يعد منه تقربا
ومنشأ فلا يسلم ذلك كيف نسلم ذلك ولا فرق بين الجاهل الذي قلد مجتهدا من غير بصيرة
واجتهاد فان الصحة واستحقاق الثواب المدح لو كان بمجرد المطابقة للواقع من غير مدخلية
الجد والاجتهاد فهو بعينه في المحقق الاردبيلي ولو سلمناه فلا نسلم بطلان عبادة من لا
نسماه غير منشأ ومتقربا فان الصحة والبطلان انما يتفرعان على قصد نفس العابد الامتثال
والتقرب وعدم فان الصحة عبارة عن موافقة الامر في نظر العابد سواء كان موافقا للواقع
ونفس الامر ومخالفا له في الفتوى ولذا الحكم بصحة عبادة المقلد اذا كانت موافقة للامر
في نظر من اعتقده مجتهدا وقلده وان كان في اعتقاده مخطئا فتم او يكون المراد انه لا يكون
عند نفسه منشأ او متقربا ان ترجيح الفعل على الترك واختيار الفعل في مقام الامتثال

يحتاج الى الرجحان والمزيد من ان الرجحان انما هو بقصد التقرب والامتثال لم يصدق عليه انه
لا يكون عند نفسه متشاغلا ومتقربا فتم وان كان مستندا الى انه لا يكون موافقة لما في نفس
الامر بهذا تاتي فيما كان مخالفا دون الموافق له وهو قول المحقق الاردبيلي وان كان مستندا
الى الصحيح من العبادة انما هو ما كان موافقا للامر في نظر العابد بعد بذل الجهد واستفراغ
الطاقة والمسؤول عن فعل ذلك هو القول المشهور بلا خلاف فرق بين المقصر وغيره
لا يخلو من قوة وقد اختار صاحب الذخيرة في مسئلة اتفاق صلوة الجاهل بالوقت فيه حيث
قال بعد حكاية كلام المحقق الاردبيلي ره ان ما ذكره مخلوط فيه القواعد العدلية وليس
المقام مقام تفصيله اقول اجماع الجاهلين الى آخر ما حكيناه عنه سابقا وكانه فسر
الصحيح مطلقا سواء كان في العبادات او المعاملات بما يترتب عليه الاثر المطلوب منه وجعل
الاثر المطلوب من العبادات استحقاق المدح والثواب دون موافقة ومسقط التعبد المستتبع
لسقوط القضاء وفراغ الباطل في العبادات بما يترتب عليه استحقاق الذم والعقاب او حكم با
سقوط موافقة الامر التي تكون معنى الصحة في العبادات استحقاق المدح والثواب ومخالفته
التي تكون معنى البطلان فيها استحقاق الذم والعقاب على قاعدة فان ترتب الذم والعقاب
انما هو فيما كان المخالفة عن علم دون ما كان عن جهل ولذا قال صاحب المدارك ره في الفصل
في الخلل الواقع في الصلوة في شرح قول المحقق وكذا لو فعل ما يجب تركه او ترك ما يجب فعله
جهلا بوجوب الواجب في ساعة الجاهل المعاملة في ذات عدم تحقق الامتثال مع الاخلال
بالواجب في الحالين وان اقترنا بالاثم وعدمه واجاب عنه بعض الافاضل المعاصرين للمحقق
المقدس الاردبيلي ره باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا
بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها وان كانا بحيث يحصل القطع والظن واما مع عدم فرض العلم
بوجوب المعرفة المذكورة فيقال ان الذي فعل في الوقت معاقب على ترك السعي لا على ترك

السعي

السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها ولبس التقصير والمعرفة من شرائطها بل هو واجب على حدة
واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعي
ليعلم الشرائط وان باتى بالصلوة الثانية وترك السعي لاستمر جهله فلم يات بها مطابقة
الواقع ويمكن ان نفرض الامر الافعال مورد المدح او الذم بانا نقول لكان المدح على فعل
الصلوة الناشي من العلم ولم يقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت
بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا مدح له بين كونه شيئ
غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للحمد وجهة سببا لاستحقاق المدح بان
يكون كل من لم يستحق العقاب على شيئ يستحق المدح عليه كما في تارك الى الزنا لعدم فقاته
الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه افضل فيه قولا باس العام الذي داعي الوقت
وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد واورد عليه بان هذا بجنبه
الخروج عن قواعد العدلية فان الاول لم يصدر منه شيئ ازيد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا
وفي الثاني متساويان فقد العذاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول
المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح
ايضا عن جهود وقياسه ترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من الذي صلى بخلاف
فعل الصلوة في الوقت انتهى كلامه رفع الله مقامه اقول يمكن ان يقال ان ترك الى ما ان كان
لمرداعيا عن الامتثال فليس منهيا عنه ولا ثبات عليه ح والامر منهي عنه وثبات عليه
ح لانه ليس الا قصد الامتثال وانه يرد على صاحب الذخيرة ره ان ما اورده لا يرد على المحقق
الاردبيلي ره وقياس ما قاله ره بصلوة الجاهل بوجوب معرفة الوقت فيه قياس مع الفارق
فانه ره انما يقول بصحة صلوة من ظن انه يجب فيها قراءة السورة مثلا وقرانها بقصد الامتثال
والتقرب وان اخذه من غير اهله وهذا الجاهل قد قصد بفعله الامتثال والتقرب بسبب

ظنه بخلوف الجاهل بوجوب معرفة الوقت فانه لم يقصد باتيانه الصلوة في وقتها الامتثال والتقرب
في ارادته بالصحة ظاهرا بالسقط القضاء والباطل لا يسقطه والتزام الصحة بهذا المعنى في
فعل ذلك الجاهل وعدمها في الجاهل الذي ترك السورة في الصلوة يظن انها ليست واجبة فيها لا بأس
به نظرا الى ان القضاء الامر الجديد فلا بأس ان يأمر اعادتهم هذا الجاهل بالصلوة في خارج الوقت ولم
يأمر الجاهل الاول بها ويكون فيه مصلحة لم يعلمها او كذا وقيل ان الكل منها في ايا يا زار فعلها نظرا
الى قصد الامتثال والتقرب بفعل الاختياريين لا بأس به ايتم تم واجيز الغير بقوله ص رفع عن امتي
تسعة اشياء السهو والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه
والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة وقولهم ما اعجب اعد على من العباد
لمن يوضع عنهم وما في معناها التي لا تحقق الكلام فيه يستدعي بيان المراد بما لا يعلمون ثم
المراد برفعه اما المراد بما لا يعلمون فالظاهر انه ما لا يعلمون حكمه الشرعي وهو يعم ما يشمل ما كان الجهل
بالموضوع كما اذا اكل لعدم حرمة الطعام وغصبية المكان ونجاسة الثوب والبدن والمراد
اثباتها ما يكون العلم به بالحس والاستفاضة والقرائن العقلية او ما جعله الشارع قائما مقامها كشهادة
العدلين وما كان الجهل بسبب عدم الحجة العلم بما اتى به النبي ص مما لا يحصل العلم به الا ببيان الشارع
المقدس بل وهو يعم ما كان مظنونا او مشكوكا او كان انما تحقق بما كان الجهل به مركبا مثل ان يعتقد
ان الشيء الفلاني ظاهرا وهو في الواقع نجس او مباح وهو في الواقع مغصوب وان حكم المسئلة الفلانية
الوجوب مثلا وهو في الواقع الحرمة او عكس ذلك وان حكم العقد الفلاني الصحة وهو في الفساد
او عكس ذلك فانه يتفق التجديد والمفهوم منه عرفا الثاني الامر اما الاول والثاني فقد اختلف الاصوليون
فيه فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لا يستقيم الكلام الا بتقدير وما يصح تقديره هنا متعدد ولا مرجح
لبعضها على بعض ولا يصح تقدير الجميع لان التقدير خلاف الاصل فلا بد من الاكتفاء بتقدير الحاجة
وقد قيل ان الفرد من تقدير يقدرها فيكون مجملا والرواية على ذلك التقدير لا يصلح للاحتجاج

بها على المدعى

وقد بعضهم انه مبين ثم اختلف قول الاخذين بعضهم ان المقدر انما هو الاثم والمواخذة
وذهب بعضهم انما هو الحكم وذهب بعضهم انما هو الذنب وذهب بعضهم انه الجميع وقد اشبعه في القواعد
روى ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ص انه قال ان الله تعالى رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وروى مثله بحق عن اهل البيت عليهم السلام وفي حكم الخطاء الجهل ولا بد فيه من تقدير
وعبر عنه بالمقدر اي حكم او اثم او ذنب او الجميع على خلاف بين الاصوليين ويظهر منه في القواعد
ان المراد بالحكم المقدر انما هو الحكم التكليفي والوضعي فانه قد وقع في الاحكام ارتفاع الحكم
كمن نسي صلوة الجمعة او تكلم بالصلوة ناسيا وفعل المفطر في الصوم المتعين ناسيا او اخطاء فصلى
بغير طهارة صحيحة او ظن طهارة فتبين او اكره على اخذ مال الغير ووردها ارتفاع الاثم
كمن نسي صلوة الظهر او ظن حرمة القبلة باخطاء فانه لا يرفع الحكم اي صحة القضاء وانما يرفع
المواخذة والاثم عليه ووجوب التدارك من امر جديد وقد يقع الخطاء والنسيان في المنهيات
عما الذوات وهي ثلثة اقسام الاول ما لا يتعلق بالغير كمن نسي فاكل طعاما نجسا او جعل
كون هذا حرا فشرب به وهذا القسم يرتفع فيه الحكم والاثم لان الحد مثلا لا يوجد ذلك انما
يكون مع الذكر الثاني ما يتعلق بالغير كمن اكل ما اودعه نسيانا او خطاء فالمرفوع بينا
الاثم والمواخذة بالتعزير وان كان عليه الضمان الثالث ما يتعلق بحق الله وحق العباد
كالقتل خطاء ونسيانا او الاخطاء في الصوم المتعين وهذا كالثاني فتجب الكفارة والدية
وربما جعل هذا من خطاب الوضع لوجوب القيمة على النائم المكلف والصبي والمجنون وان
لم يتصور فيهم تكليف ومثله لو حمل بالشبهة وبقي الناس وفي عبث الجاهل نظر كما
لو حلف على ترك شيء في وقت معين فيفعله جاهلا به والاقرب العدم للحديث واتفق
الاصحاب على ان الجاهل والناسي لا يفسدان في قتل الصيد في الاحرام ولا في ترك شرط
او فعل من اجزاء العبادة المأمور بها الا ما ذكره من الجهر والاخفات والقصر والتمام

انتهى ويمكن حمل الحكم المقدر في نظم الحديث على الخاصة كما في قول النحاة وحكم المبني ان لا يختلف
آخره باختلاف العوامل على المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وهو هذا المعنى يشمل الحكم
الشرعي مطلقا والاثم والمواخذة ولا يرد على ذلك التقدير ما اورده القائلون باصل الحديث
من ان تقدير صيغ المحمولات يستلزم التقدير من قدر الحاجة في التقدير لتصحيح الرواية
وهو غير جائز لان التقدير والاصل خلاف الاصل وفي خلاف الاصل لا بد من الاقتصار على
بندفع من الضرورة لعدم المقتضي في الزائد عليه وما اورده بعض القائلين باضمار الاثم
والمواخذة على اضمار الحكم ان المراد بالحكم انما هو خطاب الله المتعلق باضمال المكلفين
على سبيل الاقتضاء والتخيير او الوضع وهي من اصطلاحات الاصوليين ولا يتكلم النبي صلى الله عليه وآله
باصطلاحهم الحادث من وجهين احدهما انه لم يكن في زمانه صلى الله عليه وآله الثاني ان الحكم بجاز
فيه عندهم ثم وكان مراده من قدر اللازم به انما هو اللازم الشرعي من وجوب القضاء والضمانة
والحد والتعزير ثم القائل ان الحديث ليس بمجمل كما ذهب اليه الاكثر كما قال السيد عميد
الدين ره ان المراد رفع الاثم او المواخذة كما ذهب اليه جماعة من المحققين منهم العلامة ره
والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وهو محكي عن المحقق الثاني والمحقق البهبهاني
والفخري لان التبادر الى الفهم اذا قال السيد لعبده اني رفعت عنك الخطاء والنسيان
في الشيء الفلاني انما هو رفع الاثم او المواخذة وفي النهاية ان التبادر علامة الحقيقة اما
اللغوية او العرفية ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فان قلت ان المواخذة
على النسيان والسهو وغيرهما من المذكورات في الرواية خلاف العدل ثم الاعتراض على ذلك
على اكثر افرفع المواخذة عنها مستفاد من العقل ولا اختصاص له بتلك الامة المرحومة فلا
حاجة الى البيان وحمل كلام الحكيم على ما هو الابعد الاجود وعلى الناسي اهون من حمله
على الناكب قلت لا نسلم ذلك كيف ولو كان رفع المواخذة عن السهو والنسيان مدركه

بديهة العقل

بديهة العقل فما وجه قول المؤمنين ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا الاية فان قلت ان المواخذة
انما هو على الفعل الاختياري من السهو والنسيان ليسا باختياريين قلت يجوز المواخذة على ما ليس
اختياريا اذا كان مسببا عن فعل اختياري ولو سلمنا عدم تجويز العقل المواخذة ما ليس اختياريا مطلقا
سواء كان مسببا عن فعل اختياري وانه يجوز الزام المجنون في السهو والنسيان بتقييدهما بما كان
مسببا عن الفعل الاختياري ثم ويؤيده انه نظير ذلك التقدير في جميع الخصائص المذكورة
في الرواية فخلاف تقدير الحكم ويؤيده ايضا ان تقدير الحكم يستلزم الزام التخصيص كما الزمه
الشهيد ره في الذكرى حيث اجاب عن الاعتراض بان وجوب القضاء على النائم والساهي ينافي
قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلثة الصبي حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق بانهما خرجا عن العموم فخصوص قول النبي صلى الله عليه وآله
اذا نسي احدكم صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها ويمكن ان يقال ان وجوب القضاء ليس
حكم السهو حتى ينافي رفعه الا ان يقال ان وجوب القضاء مسبب عن السهو فكان حكمه ان يقال انه سبب
لوجوب القضاء وهو لم يكن يرفع عنه فلا بد من الزام التخصيص ويمكن ان يقال ان المراد بالسهو
في رفع السهو انما هو المسهو اعني الفعل والترك ايضا ويدين عن السهو دون معناه الحقيقي
فالرواية انما يدل على رفع حكم السهو وهو لا ينافي ثبوت حكم المسهو وكذلك يقول فيما صدر عن الخطاء
الذي واخذ فيه لا يعلمون ان حكم الخطاء غير حكم العمد فان الحكم الفعل العمد شيء وغير
الحكم الفعل الخطائي والمرفوع في صورة الخطاء انما هو الحكم العمد دون حكم الخطاء ثم ويؤيده
تقدير الحكم استدلال الفقهاء في الاحصار والاحصار ظاهرا بالرواية وكذا رواية رفع القلم
عن الثلثة لانهما يدلان تقدير الحكم التكليفي دون الاثم منه ومن الوضعي ويؤيد ان المراد
بالحكم هو الحكم التكليفي ولا الحكم الوضعي ليس منه ولا بالحكم في الغالب الاثم لا يقال
ان رفع الاثم والمواخذة يستلزم رفع الحكم فانه لا يصح القول بثبوت الحكم ورفع الاثم فانه لا يلزم الحكم

ولا يحقق بقاء الملزوم ورفع لازمه وهو انما يكون في الحكم التكليفي دون الوضعي فتم اذا تقرر ذلك
يقول الذي احرزناه من التقدير انما هو تقدير الاثم والمواخذة وهو يدل على ان عباده من ليس
بمجتهد ولا مقلد مخطئة بل انما يدل على انه لا اثم على ما لا يعلمه بعلمه انه صح وقد قررنا سابقا ان
بين قوام ان الجاهل بعد ورود بين توهم ان عباده من ليس مجتهدا ولا مقلدا فرقا وسلمنا عدم
الفرق بينهما بقول ان عدم الاثم على فعل ما لا يعلم حكمه المكلف لا يدل على صحته الا ان يتلازم
وهو ممنوع وسلمنا ذلك فالرواية انما يدل على صحة عبادة الجاهل مطلقا سواء كان عبادته مطابقة
للواقع ام لم يكن مطابقة له وهو اعم من المدعى الا ان يقال انه لما كان جلد من عباده الجاهل في صورة
عدم المطابقة للواقع اجماعنا فيلزم تخصيص الرواية به لا يطابق الواقع وما قررنا يتجه على القول
بتقدير الحكم انهم وقد يجاب عن الاستدلال بالرواية على انها يدل على الاثم والمواخذة على ما لا يعلمه
المكلف حكمه وهو انما يصدق اذا لم يعلمه اجمالا ولا تفصيلا ومن ليس مقلدا ولا مجتهدا في العبادة
ليس كذلك بديهيا اجمالا ان الله ارسل الرسول وانزل اليه احكاما وجب عليه تحصيلها على سبيل
التفصيل وفيه ان المتبادر من العلم انما هو العلم التفصيلي ولذا ترى الفقهاء يستدلون
بالرواية على رفع الاثم او رفع الحكم عن الجاهل بالتفصيل ولو كان عالما بالاحكام اجمالا وقد يجاب
عنه بان المراد بالا يعلمون ما لا يعلمونه بدون التقصير في التحصيل واما لا يعلمونه بسبب التقصير
في التحصيل فحكمه باق ولا يتم في المواخذة على الفعل والترك وفيه نظر ينبغي ان يدرج هنا ما كتبناه
في ان من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا يصح عبادته ام لا واثاني اعني صاحب الاحتفاظ الذي يحتمل
النقيض اما ان يجوز ان يحصل له العلم بالحكم ويجب ويخفى عنه بالاحتياط العسر والحرج او لا
يجوز ذلك والاول لا يجوز له الرجوع الى الغير فيما يجب ويخفى لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم وان الظن لا يغني من الحق شيئا واشباهها من الايات فان قلت لعل صاحب ذلك الاحتفاظ
لا يطلع على قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم واشباهه قلت ان الفقهاء حاكم بعدم جواز الاشكال

على الظن من اشكال

على الظن لان المشكل عليه لا يأس معه من العسر فان قلت ان بناء ارباب العقول على الظن في العاديات
والشرعيات اذا انسد باب العلم فيما يكون في حكم العاديات قلت القدر المسلم منه انما هو فيما
كان البناء على العلم متعذرا او متعسرا او لا فانه لا يقدم عاقل الى الاشكال على الظن فان قلت
ان القدر المسلم من عدم اقدام العاقل على ما لا يأس معه من العسر وانما هو في صورة الشك قلت
الظاهر ان مدار عدم الاقدام على ما لا يأس معه من العسر انما هو الخوف وهو حاصل في صورة الظن
في الجملة نعم يمكن منع حصوله في بعض مراتب الظن فان قلت اذا كان الاقدام على ما لا يأس معه
من العسر قبيحا عقلا فكيف يجوزه العقل في ما كان يحصل العلم متعسرا فان نفي العسر والحرج ليس
عقليا لا في العباديات ولا في الشرعيات كيف ولو كان عقليا لم يقع التعارض بينه وبين تقديم جواز
الاقدام على ما لا يأس معه من العسر لانه لا يقع التعارض بين الحكمين العقليين سواء كان عقليا او
نقليين قلت انا لا نقول بجوازه فيه مطلقا بل انا نقول ان مدار تجويز الاشكال على الظن وعدم رفع
العسر المحتمل واذا دار الامر بين مرجوحين مثل الاقدام على ما لا يأس معه من العسر وما يستلزم العسر
والحرج فانه حرج ايضا فلا بد من الاخذ بما هو اكثر ضررا والاقدام على ما هو اقل ضررا ورجحه عليه
الظاهر انه يختلف ذلك باختلاف الموارد فقد يكون العسر فيما لا يأس معه من العسر اقل من
ضرر العسر والحرج وربما يكون الامر بالعكس وربما يفرق بين العسر الذي يترتب عليه من الضرر
والذي لا يترتب عليه من الضرر كالذي يترتب عليه من البيوع والاجارات في الاكتساب ومن الاغذية
والاشربة والسفر واشباهها وربما يفرق ايضا بين العسر الذي يترتب عليه من الضرر بين ما كان من
السلطان والحكام ومن في حكمهما وما كان من مولى من مثل العبد والجارية وكذلك بعض
المستاجرين وبعض الاجراء وما كان من مولى وله كالزوج والزوجة والشريك والمصاحب فلا يشكل عليه
على الظن في بعض المذكورات ولا يشكل عليه فيه فلا يشكل على كل ظن فيختلف بعضها فان الاشكال عليه
فيه اوسع ومرجع ذلك الفرق والتفصيل ايضا الى الفرق بين ازدياد العسر والخوف منه فتم

الثاني اعني صاحب الاعتقاد الذي لا يجوز ان يحصل له العلم بعد الفحص والبحث فهو اما ان يعلم
انه يتعين عليه الرجوع الى الغير ثم ذلك الغير الذي يعتقد انه لا بد له من الرجوع اليه لا يجب
يكون ممتازا عنده عن غيره بصفته وهو ظاهر واذا كان كذلك فاذا رجع الى شخص خاص اما ان يعتقد اعتقادا
جازما ان يعلم انه من ذلك الصنف او يظنه وكلاهما ثالث فان الرجوع الى الغير لما كان اختياريا
فقد يختص به دون الذي وهو غير موجود في صورة الشك ولذا قالت الامامية ومن وافقهم المعتزلة
باتباع الراجح بدون رجحان واذا علم اعتقاد اعتقاد لجازما انه من الصنف الذي يعتقد عليه الرجوع
اليه ورجع اليه وعمل بمقتضى رجوعه اليه فاما ان يبقى على تلك الحال او لا يبقى عليها بل يطلع على انه
كان في الخطا كما اذا كان اعتقاده الرجوع الى من ليس له اهلية الفتوى اما القصور عن بلوغ تلك الدرجة
الى فيه كما اذا رجع الى معلم الناقص او الناقص الذي يقتدي به واتم به واما لما وقف عنه او من
بناء على عدم جواز الرجوع الى الاعلم وتقليد الميت والاول الاظهر للبحث عن صحة علمه وفساده
لا تنبيه الغافلين وارشادهم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا كان على الخطاء والظ
ان ذلك الغير الذي رجع اليه ان كان ممن يصح الرجوع اليه شرعا كالفقيه الجامع لشرائط الفتوى
العادل الحي والواسطة الثقة العدل او كتابه المأمون عن الغلط فله الثواب الاخروي ولا عقاب
عليه اذا لم يكن مقصرا ولم يكن المطابقة الواقع بمجرد الاتفاق واما اذا كان مقصرا او كان المطابقة
الواقع بمحض الاتفاق من غير جد وجهاد معتبرة شرعا فالظ انه لا ثواب على ما ترك المأمور
به لانه اتى به ولا على فعل المنهي عنه لانه لم يأت به ولا اثبات على فعل المأمور به ولا على ترك
المنهي عنه لانهما انما صدرا عنه بمجرد الاتفاق فتدبر وان لم يكن ممن يصح الرجوع اليه شرعا فان لم يكن
مقصرا في تعيين صنف ذلك الغير ولا في تعيين شخصه فله الثواب على فعل ما يعتقده مأمورا به
وترك ما يعتقده منهيا عنه على مقتضى قواعد العدلية واهل الثواب على فعل ما يعتقده مأمورا به
لانه اتى بالمأمور به ايضا لانه اقام نفسه في مقام الامتثال اجمالا واطمأن في قلبه وكذلك

العقاب على ترك

العقاب على ترك ما يعتقده منهيا عنه لانه المنهي عنه لم لانه نفسه مقام الامتثال اجمالا واما اذا كان مقصرا في
تعيين الصنف كما اذا تردد بين ان يرجع الى الاصولي او الاخباري فرجع الى احدهما بدون الفحص الذي
كان يجب عليه شرعا او في تعيين الشخص كما اذا تردد بعد الفحص المعتبر شرعا في تعيين الصنف في
الذي ازاد ذلك الصنف ورجع اليه بدون الفحص الذي يجب عليه شرعا كما اذا اعتقد انه يجب
عليه الرجوع الى المجتهد الجامع لشرائط الفتوى العادل فرجع الى احد بدون ان يتفحص عنه صريحا
معتبرا شرعا انه مجتهد ام لا وعادل ام لا فليس له ثواب بل يكون عليه العقاب اما عدم ترتب الثواب
على الفعل الذي حسبه مأمورا به وترك ما حسبه منهيا عنه فلان الثواب انما يترتب على الاتيان
بما امر به الشارع وترك ما نهى عنه الشارع مع العلم بانه مأمور به او المظن القائم مقام العلم
وكذلك الثواب على الترك الاخروي انه اذا اتى العبد بما ظنه مرادا لسيده وكان مخطئا في ظنه لا يستحق
الثواب عرفا الا اذا بذل جهده في تعيين ما هو مراده ولم يقصر فيه فيستحق الثواب على الفعل
عرفا وجعل هو الاتيان بما هو مراد السيد منه ومطلوبه ثابتا بعد العجز عن الاتيان بما هو مراده منه
ومطلوبه الاول او لانه اقام نفسه في مقام الامتثال بعده وكان طالبا لتحصيل رضاه وفي ابدا
خائفا من سخطه وعقابه فان من كان من العبد كذلك يستحق المدح والثواب عند العقلاء وفيه
اشكال ولا يبعد ان يفصل ويقال ان العبد الذي قد انسد باب علمه بالتكليف ان كان
من قاله السيد اذا انسد ذلك باب العلم بالتكليف فاعمل بما ظنه تكليفه فاذا اتى بالذي
العبد بما ظنه تكليفه فهو ثبات عليه لاتيانه بما هو مراد السيد ومطلوبه منه ثانيا فهو منه
على المجتهد ومقلديه بما ظنه حكم الله للاجماع الذي ادعوه فانهم قالوا ان المجتهد يتمسك بقياس
مركب من مقدمتين احدهما ان هذا ما ادى اليه ظني وهي وجدانية والثانية كل ما ادى اليه
ظني فهو حكم الله في حقي وهي اجماعية وما يريد ذلك الادعاء ان المجتهد بامر غيره بما ظنه
معروفا ونهي غيره بما ظنه منكرا ويحكم بين الناس على نهج واحد ليقع الحجي في الاموال والفروج

والعفاف ويقيم الحدود والتعزيرات ولو لم يكن ما ادى اليه ظنه حكم الله الثاني لم يكن شيئا
منها له جائزا فان شرط كل واحد منها جائز فان شرط كل واحد منها العلم فتم وان المقلد
لا بد له من قياس اقيم مركب من مقدمتين احديهما ان هذا ما افتى به المفتي وهي يجب ان يكون
عليه له او عليه كما اذا رجع الى من يظن باجتهاده او عدالته باجتهاد او شهادة العدلين او
الى الواسطة العدل او كتابه المأمون عن الغلط والثانية ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي
وهي اجماعية وفيه نظر ولما انتهى الكلام الى ذلك المرام فلا باس ان نفصل القول فيه فنقول وبالله
الاعتصام وبيده الزمام انهم قد استدلوا على جواز التقليد بالاجماع وقد استدلوا بالسيرة وقد
استدلوا بالاستثناء قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وقد استدلوا عليه بالاخبار وان لم يكن من قال له السيد ذلك فلا يثاب عليه
لاتيانه بامر السيد وان اطلع على انه كان على الخطأ فان كان خطاؤه من جهة انه كان فاسقا فانه
شيء عليه وان ظهر انه لم يكن مجتهدا فلا شيء عليه اذا لم يكن مقصرا اما العقاب الاخروي فظ
واما وجوب القضاء فعلى مذهب جماعة من المتأخرين وان كان من جهة انه كان مبتدعا فكذلك
بل اولى فتم **تنبيه** اذا اعتقد المكلف انه يجب عليه الرجوع الى المجتهد مثلا فاذا
اراد الرجوع الى شخص يجب عليه ان يعلم انه مجتهد او يظن ان اعتقد العلم ويقوم مقامه شهادة
العدلين من اهل الخبرة اذا وقع التعارض بين الظن الحاصل بالامارات وشهادة العدلين قيل يقدم
الظن عليها ان قلنا ان الحكم باجتهاد شخص خاص بعد انسداد باب العلم به من باب الظنون الاجتهادية
كما هو الظاهر فالتقديم الظن على شهادة العدلين لان الشهادة العدلين من الاسباب الشرعية
والتمسك بها انما هو فيما لم يكن دليل عقلي على حجية الظن والا فالمتبع انما هو الظن ولذا يتبع
الظن في مقام تحصيل الحكم الشرعي ولا يلتفت الى جزء الشهادة وان كان سببا من الاسباب الشرعية

كان مفتي بخبر اجتهاده ان كان مفتي على حدوث الرأي وان كان من جهة

فيكون دليل الشهادة

في باكون من باب الشهادات لكن جزائه من الاسباب الشرعية في باكون من باب الروايات فتم وعلى
ذلك التقدير يجوز الاعتماد على فتوى شخص واحد من اهل الخبرة في اجتهاد شخص واحد من اهل
الخبرة واجتهاد شخص ولو كان كفتا اشترط ان يفيد قوله الظن وكان طريق العلم بمسدودا
كما اذا ضاق وقت العمل ولم يكن عنده فتوى معلوم الاجتهاد فان قلت ان الاخبار الشهادة
او رواية ولا ثالث لهما فكيف تحكم ان الاخبار عن اجتهاد شخص من باب الظنون الاجتهادية
قلت انه مع الاخرى ان فتوى الفقيه ليس بشهادة ولا رواية سلمنا بناء على عدم اعتبار
العلم في الشهادة والرواية وجواز الشهادة الى واية بالظن ولكن لا يلزم منه تقديم الشهادة
والرواية على الظن الحاصل من غيرهما فتم فان قلت ان كلام الاصوليين في المقام مختلف يظهر
من بعضهم اشتراط العلم ومن بعضهم الاكتفاء بالظن ومن بعضهم جواز الاكتفاء بقول اهل
الاجتهاد فانه قال المحقق في المعارج ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي مقصدا الاداء عما
اوى نفسه ولا مدعيا ولا بالاعمال العامة عليه ولا باضافته بالرد والتوزيع فانه يكون مقلدا
في نفسه او مقلدا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة وممارسة
العلماء وشهادتهم له بالتحقيق ونصب الفتوى ويعرفه اياه وقال العلامة يجب على
المقلد ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي هذا
الظن بروايته متصفا بالفتوى بشهادة من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
وقال الشهيد في الذكرى ما يوافق كلام المحقق ظاهرا لانه قال يجب اجتهادا العامي
ومن ثم قصر من الاسند لان في تحصيل المفتي بادعاء العلماء وشهادتهم وانتصابه واستفتاء في
المسائل وحمله بعض مشايخنا الذين عاصرناهم احوط حيث قال ان كان للمقلد قابلية وتمكن
في الجملة بالمطالب الفقهية امكنه معرفة المجتهد بنفسه من دون واسطة غيره والا يرجع في
معرفته الى علم الاجتهاد ولو كان واحدا او الى شاهدي عدل من المشتغلين والمحصلين والاحوط

منصبا

المشتغلين

الاقتصار على بلوغ اليقين والاكتفاء بالسماع والشهرة التي هي الاسماع قلت ان التحقيق في
الموضع بالعرف ما قدمناه من لزوم تحصيل العلم واذا تعذر يكتفى فيها بالظن والظاهر ان
المحقق ذلك ايضا فان قلت اذا تعذر العلم باجتهاد الحي هل يجب الرجوع الى الميت الذي
يعلم اجتهاده ام لا يجب الرجوع الى الحي الذي يظن اجتهاده قلت ان كان الرجوع الى المجتهد
تعبدا كما هو الظاهر فيتبع الدليل والدليل عليه سواء كان الاجماع او السيرة او الاية او الرواية
هو انما يدل على جواز الرجوع الى المجتهد الحي فلا يجوز الرجوع الى الميت بالاصل السليم عن
المعارض وقد استدل بعض فضلاء العصر على عدم جواز تقليد المجتهد الميت بوجوه منها
ظهور اتفاق الامامية عليه قال ايده الله تعالى هذا الدعوى مع عدم تظهر بعبارة الذكرى
في الجعفرية ومجموع الفائدة في رجوع القائل من الامامية بالقول الثاني لا ما نقل هذا يدفع بما
ذكره الشهيد الثاني في اوائل المسئلة اليه فقال وربما تعلق بعضهم في جواز تقليد الميت
بقول الشهيد في الذكرى ان بعض العلماء قد يجوزه ولم يبين ذلك القائل فلذا ذلك على
ان في المسئلة خلافا وذلك كاف في عدم الاجماع عليها فلا يكون في التعلق بها في مخالفة
الاجماع من الخطر وهذه شبهة واهية فان مجرد حكاية القول عن بعض العلماء لا يوجب كونه
من اصحابنا وان عنوهم لان العلماء جمع معرف يفيد العموم فيكون بعضهم اعم من بعض علمائنا
لان بعض الاعم اعم من بعض الاخص فلا دلالة فيه على ان المخالف من اصحابنا وبعض ان المخالف
لا يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية والمعلوم من اصحابنا وغيرهم في كتب الاصول
ان يذكر الخلاف في المسئلة مع من خالفهم في المذهب بل يكون فيه اقوال واحتجاجات
كثيرة ليتبين الحق في ذلك والجواب عن شبهة المخالف وان ضعفت وهذا الامر لا يخفى على
من نظر في كتب الاصول واطلع على مصطلحهم فيها هذا والعلامة لما ذكر المسئلة في كتاب
النهاية مع عظمه وكثرة ما يذكر فيه من الاقوال وذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسبه

الى ما قال به الجمهور

الاصحابنا

يكون

الى ما قال به الجمهور ثم اختار المنع من تقليد الميت ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا وكذلك ذكر
المسئلة في التهذيب وغيره وقال المحقق الاردبيلي انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر
احد من شراح الكتاب في ذلك قولا لاصحابنا بقائل ما انتهى به العلامة فعلى من نسبه لاصحابنا
بيانه على ومنه يجوز التعويل عليه ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا الا بتعيين
وعلى انا الصالحين فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية ناطقين فيها بما ذكر من
انه لا يجوز النقل عن الميت وان لم يبطل بموته من غير فصل خلاف احد فيما وجده ما وصل
الينا من القدر في ذلك ان بعد اهل العصر فتوى بدونه على حواشي كتبهم ينسبونها الى
بعض المتاخرين تقتضي جواز ذلك وانت وقد عرفت فساده فيما زاده على ما ذكرناه
امور احدها انها غير مصححة السند ولا مقصد السند الصحيح الذي يعزى اليه وانما
باخذها الناقل عن نسخة من غير علم طريقه فيها الى من يزعم انه افتاها وما هذا شانه لا
يصلح الى حالة في الدين ومعارضته لما خذ شاع وذاع وعلم بالاجماع من كلام علمائنا
واجلة فقهائنا في كتب الاصول والفروع بما يخالف مضمونها وثانيها على تقدير ان
يكون المسند في نفس الامر نحو غير مذكور فلا بد من بيانه حتى ينظر في حاله على الوجه
الذي حررناه سابقا لكن التعليل مع انها مخالفة من كتب من نسب اليه ولو كان
حقا فكان ابداعه لها في كتبه او كما هو المعتاد ليكون في مقابلة باقي العلماء وثالثها انه استدل
على جواز الحكم بالقضاء للقاضي المجتهد بوجه الاجتهاد ثم قد عرفت ان الاجماع واقع على بطلان
ذلك سنوا مصرحا يكفي بها عان او منقصة وستنادا لاقتضائها مخالفة ما قد اجمع العلماء لاقتضائها
عليه وذلك وحده كاف في فسادها وبطلان ما ادت اليه انتهى لا يقال القول بجواز
ذلك مستفاد من الصدوق كما اشار اليه في الوافية حيث قال ابن بابويه صرح بجواز
العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى

ايسر من ذلك وانكاره مكابرة لانا نقول لا نسلم مخالفة الصدوق وليس في كلامه شعار بذلك
فضلا عن الصراحة وهو رافع وكيف يكون نسبة المخالفة الى الصدوق والحال ان احدا من الاصحاب
لم ينسبها اليه ولا حتمل من كلامه ولو كانت ثابتة لما خفيت عنهم قطعا ولو كانت ظاهرة
عندهم لبينوها واعلموا احدا ولا يقال غاية ما يستفاد من ظهور عدم الخلاف الظن بالحكم ولا يعلم حجية
هذا وذلك اما لان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس
محل البحث او لما دل على عدم حجية الشهرة لان محل البحث فرد من افرادها ولان المسئلة المبحوث
عنها مسئلة اصولية والظن غير حجة في المسئلة الاصولية لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة
والوجوه المذكورة كلها باطلة اما الاول فلان المعتمد عندنا اصالة حجية الظن واما الثاني فلمنع
من كون ظهور عدم الخلاف من افراد الشهرة مسلما ولكن نمنع من عدم حجية جميع افراد الشهرة
بل القول بحجية جميع افرادها في غاية القوة واما الثالث فلمنع من كون المسئلة مسئلة اصولية
بل هي فقهية وما يعبر من فقهائنا في كتبهم الفقهية مسلما ولكن نمنع من ان جميع المسائل الاصولية
لا يكون الظن فيها حجة لعدم الدليل عليه بل المستفاد من الاصوليين من الخاصة والعامة حجية
الظن في اكثر مسائل وهو المعتمد **ومنها** الاجماع المحكي في المعالم والكفاية عن بعض قال ايده
الله تعالى وبعضه الشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كلام جماعة لا يقال الاجماع المنقول هنا
ليس بحجة لانا نقول مجهول الحال فعلة الاحتجاج بنقله انفقد شرط من شرائط خبر الواحد
فهو خبر مرسل والمرسل لا يصح الحجية ومع هذا فقد فتى الوافية في مقام الطعن على هذه
الحجة ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية وسيما هذه المسئلة
لانا نقول الظاهر ان حكاية الاجماع لمن يعتمد على نقله وانكاره ولا يقصر هذا المرسل عن مراسيل
ابن ابي عمير المنقولة على الاعزب لما صح السند ولكنه مجبور بالشهرة العظيمة التي
يبلغ حدها دعوى شذوذ المخالف كما يجبر بها الروايات الضعيفة واما ما ذكره في الوافية

مكابرة

يضعف

ضعيف في الغاية **ومنها** ان الحكم بجواز تقليد الميت حكم شرعي متوقف على دليل شرعي وهو
مفقود فيجب على من وجب عليه التقليد الاقتصار على تقليد الحي لحصول العلم بالبراءة من التكليف
الثابت يقينا بدون غيره مع ان هذا تمسك بالاحتياط وهو غير واجب لانا نقول لا نسلم عدم
وجوب الاحتياط مطلقا بل يجب في ما اذا تيقن التكليف وشك في المكلف به كما في ما اذا اشتبه القبلة
واردجه بالاجتهاد وهذا لا يدخل على الزمن لان التكليف بالتقليد ثابت لان الكلام على
تقدير وجوب التقليد والاشتباه انما هو في من يصح تقليده فيجب الاقتصار على من علم جواز
تقليده وهو مجتهد الحي لا تقليد كل من اوجب التقليد على غير المجتهد على صحة تقليده فلا يجوز
غيره وهو المطلوب ويتقرر اخر ان الذمة قد اشتغلت بالعبادات وجب على المكلف الاتيان بها
الصادرات الصحيحة ليترتب عليها اثارها فيجب عليه تحصيل اليقين بالخروج عما اشتغلت ذمته
به يقينا في الاول وتحصيل اليقين بالاتيان بما هو مؤثر في الثاني وهو يتوقفان على تقليد
الحي لعدم الدليل على صحة تقليد الميت لا حتمالا ما دل على صحة التقليد تقليد الحي وليس
بشامل لتقليد الميت كما اشار اليه في المعالم **ومنها** ان الاصل عدم جواز التقليد والعمل
بغير العلم العمومات الدالة عليه من الكتاب والسنة خرج منه تقليد المجتهد الحي فلا دليل على
خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى مندرجا تحتها فلا يجوز **ومنها** ما اشار اليه المحقق الشيخ علي
فقال ان المجتهد اذا مات سقط موته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يتقيد به وما هذا شانه لا يجوز
الاستناد اليه شرعا اما الاولى فللاجماع على ان خلاف الفقيه لا يبرا اهل عصره يمنع من اعتقاد
الاجماع اعتدادا بقوله واعتبار الخلاف حادثا اما في العصر اهل العصر في المخالفين انعقد
الاجماع وصار قوله غير منظور اليه شرعا ولا معتد به واما الثانية فظاهرة لا يقال انما انعقد
الاجماع في الزمن المذكور بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع عندنا انما هو بدخول
المعصوم في اهل العصر من اهل الحل والعقد وبموت الفقيه المخالف في الزمن المذكور

جوزنا تبيين الميت لعجز الامام فيتعين ح دخول المصنف في الباقين ولا يلزم من ذلك ان لا يبقى
الميت قول شرعا لانا نقول فعلى هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطاه في فتواه
بحيث العمل به ح من هذا الوجه فيحصل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار قوله انتهى وفيه نظر
واضح ومنها انه لو جاز تقليد الميت لما وجب العمل بما يظن بالظن المجتهد وجاز العمل
بما لا يظنه والتالي باطل والمقدم مثله بيان الملازمة ان المجتهد اذا تبين انعدام ظنه لما خرج
به المحقق الثاني والشهيد الثاني وجدي فالظن انه يمتنع بقاؤه بعد الموت واجيب عليه
الثاني بانه من الاعم من المشروط بالحيوة والثالث بالتداعي وبان الظن انما هو الصور الحاصلة
في ذهنه حين انسداده والاضطراب حال الشرح لا يبقى تلك الصور قطعا بل وحين السبات
والغفلة ايضا فالظن بما بعد الموت حيث صار وهو خارج الاحسن فيه بل ورثا فكيف يبقى
هذه الصورة ثم قال لا يبقى لعدم ظنه في رجوعه وهو فاقد الجسد لانا نقول القدر الثابت المحقق
هو الاصل في الذهن لبس لا وجوده يكون الاصل عدمه وانعدام هذا الذهن انعدام الامر الثابت
جزما وحدوثه في ذهن اخر لحدوث الصورة يكون الاصل عدمه وكذا في الروح والنفس بل الثابت
عدم الحدوث بل اما ان لا ينكشف له واما ان ينكشف الاشياء على النفس ومع كونه خلاف
ما يظهر من الاخبار من اهل البيت فنفي عدم الامور لبس تلك الصور بالبديهية ومع الموافقة
والمخالفة لما ظنه على حد سواء من دون ترجيح لاستصحاب بشرطيه وجود الامر اليقيني وبقاء
الموضوع ولعدم بقاء ذلك الامر اذ لا فرق بين استصحاب العدم السابق والعدم اللاحق اذا
لم يكن استصحاب هذا على ما هو ظاهر وبين ومحقق وسلم من ان الاعتقاد للنفس حالة حصول
البنية سواء تاثر الروح ام لا لا يثبت الا ما في الذهن ومنع ذلك مكابرة بل حصول الاعتقاد
للنفس حادث يكون الاصل عدمه ويجري ثبوت احد الامرين لا يتميز احدهما بالبديهية انتهى واما
بطلان الثاني فلوجوه الاول ما دل على جواز العمل بقول الغير لا يشمل القول الذي لا يكون مستندا

للغير حين التقليد وان تعلق اعتقاده به في وقت ما وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فقال انه
الاخبار لا يشمل الا ما يحكم به الفقيه وحين ما يحكم به مفت ومعتقد له اما ظن ولا يعتقده ولذا
لو حصل له التردد بعد ما افتى وانشاء فيه التوقف لم يؤمن من تقليده في ما افتى به سابقا
بل جزم بتقليده جزما ولم يكن تقليده بين الشك واخاه في عدم ثبات الاخبار جزما ولان المفهوم منها
ليس الا ما ذكرنا وهو المتبادر ليس الحجة الاولى مضافا الى ان الاطلاقات لا عموم فيها بتفرق
الى الافراد المتبادرة خاصة فاذا كان الشك لغيره اخل بكل من هو معناه والثاني انه يجب التقليد
وصدق التقليد يتوقف على ثبوت الظن لمن يقلده حين العمل بقوله لان التقليد ليس الا
العمل بفتوى الغير وحكمه حكم الغير وفتواه ليس الا انه يجب العمل بظن المجتهد وهو المطلوب
وقد اشار الى هذا جدي ره والثالث انه لو لم يجب العمل بظن المجتهد لجاز العمل بما
قاله المجتهد سابقا وان رجع عنه او تردد فيه والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلان
ما يصح ان يكون باعثا على العمل بالمفروض ليس الا عند بقاء ظنه فاذا حكم بانه ليس بما يتبع
بقي الحكم وهو ما دل على لزوم العمل بقول المجتهد سليما عن المعارض فتثبت المطلوب
واما بيان الملازمة فظهور الاتفاق وعليه ظهور كلام جماعة في وجوب العمل بظن المجتهد منهم
المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز التقليد
الميت الثاني ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن مستلزمة للنتيجة ولم يقطع بلزوم الاحكام
فيها بحيث يمنع الضد وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت المدعى نفسه بل لا بد معها من
حصول الظن الراجح لما كانت بنسبتها في نفس الفقيه الا بقاء معارض اما ارجح منها عنده
ومن ثم لم يجز من غير اهلية الاستنباط للاستفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار الظن
بمن لا اهلية له ولا ملكة عنده فح يكون المثبت للاحكام هو تلك الدلائل الموجبة للظن
باعتبار انتفاء معارض حقيقي حتى لو تغير هذا الظن في نفس الفقيه وظهر له معارض لتلك

الثالث

القضية

الرابع

الدلائل لا يراجع بغير الحكم ووجب الرجوع من مقتضى الاول الى مقتضى الثاني فتبين من هذا ان تلك
الدلائل لا يستدل في ذلك الحكم بذاتها بل بالظن الحاصل باعتبار انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع
بقائه بعد الموت بل يزول بزوال المقتضي بزواله فيبقى الحكم خاليا من مستند فيخرج عن كونه
معتبرا شرعا فيمتنع الاستناد اليه والعمل به في هذه الحالة انتهى قال في الوافية واورد هذا
الوجه المدقق سيد محمد باقر الداماد في كتابه شارع النجاة بتغيير ما وذاك انه بعد موته يكون خطأ
ظنه فلا يكون القول باصالة الرقم اتباع ظنه كما في حال الحيوة او بقاء الموضوع معتبرا في الاستصحاب
وضعيفا انه يجب على المقلد تقليد من يظن كون حكمه صوابا وهذا لا يتحقق بالنسبة
الى من زال ظنه من المجتهدين فيجب العمل بظنه المجتهد وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة
اما في الاول فبان عدم تناول العام على جواز العمل بقول الغير لذلك القول لا يكون دليلا
على عدم جواز العمل بقول الغير لذلك القول لكنه لا يناسب هذا المقام كما لا يخفى واما في
الثاني فبالمنع من صدق المقلد على ذلك بل يصدق حقيقة بدونه مسلما ولكن يمنع من وجوب
الاتيان عن سبب تقليد الاحتمال ان يكون الواجب هو العمل بقول الغير فقط واما في الثالث
فبالمنع من الملازمة وحصول المانع في ما ذكر ممنوع وفيما نحن فيه الحق على ما ذكر باطل والتحقيق
ان يقال ان الذي يثبت بالادلة هو توقف العمل بقول المجتهد على كونه معتقدا له في
زمان واما توقفه على بقاء الاعتقاد وحين العمل فغير معلوم على وجه الكلية وثبوته في بعض
الموارد لا يقتضي الثبوت كلية الا على تقدير صحة العمل بالقياس وهو باطل عندنا على
مع الفارق لان الظن السابق انما زال بالرجوع عن القول السابق او تردد فيه باعتبار
طرو الضد ولا كذلك وزوال اعتقاده بالموت فانه ليس كذلك ولا شك ان الاول اضعف
من الثاني وقد اشار الى هذا في الوافية لا يقال فحكم بما يات محل البحث لما ان تقرير
على المجتهد في حال الحكم باعتبار الاعتقاد وذلك لان اكثر الموارد التي تعرض فيها انتفا

لذلك

التقليد م

فيما اذا

على المجتهد بكون

على المجتهد لا يجوز العمل بقوله بعد زوال الظن وكذا في محل البحث لانا نقول هذا غير
وجيه لان حجية الاعتقاد محل التامل مسلما ولكن نمنع من ثبوته هنا لانه يجب في جملة من
الموانع العمل بقول المجتهد مع انتفاء ظنه وضعيفا ما اذا انتفى المجتهد ما اعتقده سابقا
ووضعيفا ما اذا عمى على المجتهد فان المقلد يقلده حين العمى مع انتفاء ظنه وقد
يناقش فيما ذكر اولا بالمنع من ارتفاع الظن في الصور المفروضة لاحتمال بقائه في الواقع
لذا بقاء الملزوم والمعنى عليه انها ظانين وكونه من اصل عدم كون بقاء المبدء شرطا
في صدق المشتق بعيد وثانيا بالمنع من جواز التقليد مع عدم بقاء ظن المجتهد لانا نقول
على هذا يكون مرجع هذا الوجه الى بعض الوجوه المتقدمة فلا يسمى لجعله مقابلا لها فتامل
واما في الرابع فبان كلام الجماعة لا يكون حجة اذا لم يدل عليه دليل ولم يبلغ حد الاجماع
والا لشهرة واما في الخامس فبالمنع من المقدمتين ومنها انه لو جاز تقليد الميت لما وجب
تقليد الاعلم من المجتهدين والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه
المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه انه لو
جاز العمل بقول الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم
والاورع من المجتهدين لتوقف لاهل العصر على الاعلم والاورع بالنسبة الى الاعصار
السابقة كان او يكون ممتنعا انتهى واما بطلان التالي فلاطلاق الدالة على وجوب تقليد
الاعلم وفيه نظر المنع من ذلك فان معرفة الاعلم غير متعذر ولا متعسر غالبا كما اشار اليه
في الوافية مسلما ولكن قد يمنع من اطلاق وجوب تقليد الاعلم لاحتمال اختصاصه بصورة
العلم به فيكون واجبا مشروطا ولاحتمال اختصاصه بصورة ارادة تقليد الحي فيه ومنها
ما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فقال اذا وجد الفقيه في مسئلة فتوى
انما يجوز تقليده والرجوع اليه في القول الاخير لوجوب رجوعه عن الاول اليه ووجوب

في كون الصور المفروضة كالصورة الاخيرة
والظاهر ان كلامه الجيد نظر فيه فتامل
بعد كلامه بان باعتبار ان الاصل عدم جواز التقليد م

اعلمه لمن كان تلده في الاول برجوعه عنه واكثر المسائل يختلف قول الفقيه الواحد فيها
ولا يكاد يفرق بين القول الاول والاخير الا نادرا فيقدر ارجح من هذا الوجه ايضا انتهى
وفيه نظر لما ذكره في الوافية من انه يمكن العلم بتقديم الفتوى وتاخيره في الميت من كتب وانه
لا يلزم الافتاء بغير فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغير ينتقض بالحي ومنها ما ذكره في المعالم
فقال ويمكن الاحتجاج لعدم جواز تقليد الميت بان التقليد انما شاع للاجماع المنقول
سابقا ولزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا
في محل النزاع لان مورد حكاية الاجماع مرجح في الاحتمال من تقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان
بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
في زمن العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان مبنا فالرجوع الى
فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فانما عليه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن
الاعتبار بخلاف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود
الحي انتهى وفيه نظر انتهى كلامه ايده الله تعالى اقول في الوجه الاول من الوجوه التي ذكرها لعدم
جواز تقليد الميت ان ظاهره انما هو اتفاق نظن اتفاق الامامية عليه بل صرح بذلك
لانه قال في جوابه لا يقال لا نا نقول الظن حجة في هذه المسئلة ولا دليل على حجية ذلك الظن
اذا حصل من قول المجتهد الميت الظن بالحكم النفس الامري وكان معارضا له بل وان
لم يكن الظن بالحكم النفس الامري انما يدل على حجية الظن الحاصل من قول المجتهد الميت
لان الفضل بعد العلم بالتكليف في الواقع ونفس الامر سيد طريق العلم به انما يحكم بالتكليف
والاخذ بما يظنه ذلك التكليف الواقعي الا اذا قطع بان المكلف قد كلف بانه اذا
انسد ذلك طريق العلم بالتكليف الواقعي فيتمسك بذلك الشيء ويحصل ذلك الظن بما
هو تكليفك في الواقع ونفس الامر وفي استثناء ذلك ما قررنا في الرسالة التي افتتاحها

حاصله ومعارضا له فان الدليل القائم على حجية الظن
اذا انسد طريق العلم بالحكم النفس الامري

بحسب الواقع
في عباده من ليس مجتهدا ولا مقلدا وهو انه بعد العلم بالتكليف الواقعي نخصص بذلك
الشيء ونفس الامر لا يجوز ان يقول المكلف للمكلف اذا انسد ذلك باب العلم بالتكليف
الواقعي فاعمل بمقتضى ذلك الشيء الا ان يقال ان التكليف الواقعي ليس تكليفا حقيقيا
وهو خلاف الفرض اذ انه ليس تكليفا تخييريا انما يكون معلقا بالعلم به بمعنى ان مقدر المكلف
المكلف بكون ان في مطلوبا ومرادا فيجتهد ويفحص عنه فان حصل ذلك العلم به فهو المطلوب
والمراد منك انما هو ذلك الشيء وهو ايضا خلاف الفرض لان التكليف الكلي على ذلك
التقدير انما يكون احد الامرين ولكن بالترتيب وعلى ذلك لا يكون امتثال التكليف الثاني
بمقتضى البرهان العقلي فتامل ولجواز النسخ بعد الرسول صلعم قبل وقت العمل وفيه ما لا يخفى
من الشناعة وفي منعه لكون عدم جواز تقليد الميت مسئلة اصولية استنادا الى ما
ذكرها في كتب الفقهية ان مسئلة جواز التقليد لو كانت فقهية لكانت من المسائل التقليدية
وفي زمن التقليد فيها يستلزم الدور فان المقلد لا بد له في التقليد من برهان فلو كان
عليه فيقول المجتهد بان الواجب عليك التقليد فلا بد
له في قبول ذلك القول منه الى برهان لا يرجع التقليد على عدمه لا يكون الامر بالرجوع هو قوله
يلزم في نفس الشيء على نفسه والمستند كل بالنسبة على نفسه وهو باطل فتامل على القول بان تقليد المجتهد
انما يكون من جهة ان قوله من الامارات على ما في نفس الامر الواقع لا من جهة التعبد لا يلزم
كما لا يلزم المحذور على القول بان المسئلة اصولية وما يدل على انها ليست مسئلة فقهية
ان اختلاف العلماء باختلاف موضوعاتها وموقع الفقه انما هو افعال المكلفين وموضوع
تلك المسئلة ليس من موضوع الفقه في شيء وذكر بعض فقهائنا رضوان الله عليهم لتلك
المسئلة في كتبهم الفقهية لا تدل على انها من المسائل الفقهية كيف وقد ذكرها جمع غفير من
الاصوليين فتدبر وما قررنا يظهر ضعف كلام المحقق الشيخ حسن ره في المعالم ان المسئلة اجتهادية

مسئلة

لان مرجع التقليد
في كتبهم الاصولية والظاهر ان المستدل بالاجماع
من قبيل الكتاب مجتهد من التقليد
ليس من المسائل الفقهية بل من المسائل الاصولية

وترى الساعي فيها الرجوع الى المجتهد وفي الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها العدم جواز تقليد الميت
انا لم نجد من صاحب المعالم ما يتضمن حكاية الاجماع عليه الا انه قال وما يجوز العمل بالرواية عن الميت
ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدمه وهو كما ترى لا يدل على دعوى الاجماع على عدم جواز العمل
على حكاية بل انما يدل على ان ظاهر الاصحاب ذلك اما صاحب الكفاية فقد قال ولا يكفي للحاكم فتوى
فتوى العلماء ولا تقليد القدماء فان الميت لا يعول على العمل بفتواه وان كان مجتهدا لانه والجبر
ونقل بعضهم الاتفاق على ذلك فالعمل بتوهم يقتضي عدم جواز العمل به انتهى ولكن لا يجوز الاستناد
الى ذلك النقل لانه سيدنا رايناه الشهيد ره في الذكرى ما يظهر منه وجود المخالف ولم يحصل الظن
بعدم الصحة لا يحصل الظن بها وذلك لانه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر العلماء
المنع منه محتجين بانه لا قول له ولهذا انعقد الاجماع على خلافه بينا وجوه بعضهم لاطباق الناس
على النقل عن العلماء السابقين وتوضيح الكتب من المجتهدين وكان كثيرا من الازمنة والامكنة تخلو
عن المجتهدين وعن التوصل اليهم فلو لم يقبل نقل الرواية لزم العسر والحرج المنفي واجيب بان
النقل والتضعيف معرفة طريق الاجتهاد ومن يعرفهم في الحوادث والاجماع والخلاف لا التقليد
وتوجيه جواز الخلو عن المجتهد في زمان الغيبة انتهى وما اجاب به عنه الشهيد الثاني ره ضعيف
فان المراد بالعلماء انما هو علماء الخاصة فان اكثر علماء العامة على الجواز ظاهرا قال في الزبدة
قال الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وفي جواز تقليد المجتهد الميت وجهان
اولاهما الجمهور واقوال اصحابنا عندهم جواز وقط انتهى ولا يبعد دعوى شهادة كلام علمائنا على
الانكار حيث عبر عن الجواب الصحيح وعبر عن جواب لزوم العسر ثم كونه ما يضعف النقل
الذي كلام المحقق الثاني في حاشية الشرائع حيث قال وتدرج جمع من الاصوليين والفقهاء
باشتراط كون المجتهد حيا لجواز العمل بفتياه فلا يجوز العمل بقول المجتهد بعد موته وهو متجه
فانه تمسك في ان الاشتراط ليس اتفاقيا ثم قال فالقول بان هذا الرسل لا يعتبر من مراسيل ابن ابي عمير ضعيف

ثم هذا اذا كان الاستدلال

ثم هذا اذا كان الاستدلال بذلك النقل على عدم الجواز من باب الاستدلال بالاسباب الشرعية
واما اذا كان الاستدلال به من جهة افاده الظن فيظهر ضعفه مما اوردناه على الاستدلال بالوجه الاول
ثم في الوجه الثالث ان غاية ما افاد انما هو عدم جواز تقليد المجتهد الميت اذا كان الحي له
تقليد الحي ولم يكن قوله اقوى من قوله في نظره واما اذا لم يكن له تقليد الحي فلا يدل ذلك الوجه
على عدم جواز تقليد الميت وكذا لا يدل على عدم الجواز اذا كان قول الميت اقوى في
نظره من قوله وما يدل على ان تقليد المجتهد ليس مجرد التعبد وجب تقليد الاعلم وضعف الوجه
الرابع ظاهر وان كان من جهة ان قوله من الامارات الدالة على ما في نفس الامر او الحكم الواقعي كما هو
الاقوى فيجب الرجوع الى من يحصل من قوله الظن بما في نفس الامر سواء كان معلوم الاجتهاد
او مظنون الاجتهاد وسواء كان حيا او ميتا بل وسواء كان مجتهدا او غيره وانما قلنا
ان الظاهر ان الرجوع الى الغير يكون بعد الاجتهاد لو لم يكن من العدد في شيء لم يكن لاعتبار وصف
الاجتهاد كما هو المشهور بل لم يظهر وجه خلاف وجه اللهم الا ان يكون ذلك من قبيل اعتبار
وصف العدالة في الراوي والوجه فيه ان الغالب في من اتصف بالعدالة انه يحصل من قوله
الظن وكذا الغالب في من اتصف بالاجتهاد انه يحصل من قوله الظن بالواقع ونفس الامر
ولذا نقل بعض تقليد الاخباري مثل الشيخ الحر العاملي والشيخ يوسف البحراني رحمهما الله
ثم وتقدم من كان اعلم على غيره او الاشعار بان بعض الظنون خارج بالاجماع كالظن
القياسي ثم اذا قلنا ان الرجوع الى المجتهد من باب ان قوله من الاسباب الشرعية اذا تعذر
العلم باجتهاد شخص وقلنا بالاكتفاء بالظن فهل يجب تحصيل الظن الاقوى بالاجتهاد ان يكون فيه
بالظن مطلقا وجوب تحصيل الظن الاقوى الا اذا تعذر لاستلزامه في اثبات بعض ما يجب حفظه
وكان اهم ثم واذا كان الرجوع الى المجتهد العادل من قبيل الاسباب الشرعية فلو رجع احد الى
شخص وعلم الغير جاهل بالمسئلة اذا اخطأ فيه كما اذا رجع الى من ليس اهلا للرجوع اليه كالمجتهد

الاعلم م

المبيت ان قلنا بعدم جواز الرجوع اليه كما هو المشهور او هو ليس بمجتهد او غير الاعلم مع وجود الاعلم
بعدم جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده او المجتهد الفاسق هل يجب تنبيهه واعلامه ام لا احتمالات
الكل وجوب الاعلام والتنبيه من باب النهي عن المنكر والامر بالمعروف فان قلت انه ليس من قبيل
النهي عن المنكر والامر بالمعروف لان المفروض ان ذلك الشخص جاهل او مخطئ فقد يكون الرجوع
الى المبين صلاحه عنده منكرا والرجوع الى الحي معروفا عنده قلت لا اشكال في المساواة والنهي العام
لان الاطلاق وضعها لمساق نفس الامر ولذا قال المحقق في الشرايع في كتاب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر المعروف وهو كل فعل حسن اختص بوصف زايد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك
او دل عليه والمنكر هو كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه او دل عليه وهذا كلام العلامة طاب
ثراه في التحرير مثل ذلك قوله كل فعل الفعل جنس وبالحسن خرج القبيح وقوله اختص بوصف
زايد على حسنه خرج المباح وقوله اذا عرف فاعله احتراز عن الفاعل فانه غير مكلف وقوله اذا
دل عليه ما اذا لم يعرفه مفصلا لكن يعرفه اجمالا وقام الدليل عليه كما يعرف العوام ان هذه الشريعة
لكن لا يعرفون التفاصيل وعنه ره في اجوبة مسائل السيد السعيد مهنا بن سنان المدني اذا
راى المأموم في اثناء الصلوة في ثوب الامام نجاسة غير معفو عنها يجب عليه اعلام الامام عنها
على ذلك يكون من باب الامر بالمعروف وقال الشهيد ره في القواعد اشترط في المأمور
والمنهي ان يكون عالما بالمعصية فينكر على المتلبس بالمعصية تصوره وتعريفه انها معصية وطلبه
عنها وكذا المتساوي للمعصية فانه ينكر عليه كالنجاة لان المخبر له سبقه للمعصية بالمقدمة
واجبة الدفع او تاركا لمصلحة واجبة الحصول كنهي الانبياء عليهم السلام عن ذلك في اول البعثة
النقض وقد كان الملتبس غير عالم بذلك ولان الصبيان يؤمرون والجاهل ولا معصية الاجماع
الثاني عدم الوجوب لاصل السلام عن المعارض فان نهي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا
يشهد لعدم فهو توجه الخطاب الجاهل والناسي والمخطئ اوفيه نظر فان عدم توجيه الخطاب

اولم م

اليهم لا يدل على عدم شمول ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر له ولا ان يجب نهي المخطئ او يجب
على المجتهد ان يامر من خالفه على ما هو معروف عنده ونهاه عما يكون منكرا عنده والتخطئة باطل انكاره بالمقدر
وفيه انه خرج منه بالاجماع لان اراجيف المجتهدين المخالفين في الفتوى الاخر ليس باولى من ارائهم فتوى
كذا نهي احدهما الاخر ليس باولى من نهي الاخر ولان من شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الامر
منكرا معروفا واذا نهى منكرا الا المجتهد ليس له علم بل انما يكون له الظن على هذا اذا كان حكم المسئلة
عنده علميا يجب ان يجب عليه الامر والنهي ولبعض الروايات مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلت عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذيه حتى
يعرفه وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ان البازي اغتسل ريش احدهم
من جنابة ثم يصيبه الماء فيصلي له فقال ما عليك ان لا تسكت ورواية عبد الله بن بكير المروية في
كتاب قرب الاسناد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اعار رجلا ثوبا فيصلي فيه وهو يعلم
فيه نجاسة فقال فان اعلمه قال بعيد وفي دلالة الرواية الاخيرة على المدعى نظر قال الشيخ ابو الفتح
المحدث الشيخ يوسف البحراني في الحدائق بعد ان قال وجدت منسوبا الى بعض الفقهاء مسئلة
مربية بالجواب بما هذه صورته لو راى المأموم في اثناء الصلوة في ثوب الامام نجاسة غير معفو عنها
فهل يجوز له الاقتداء في تلك الحال ام لا بل يجب عليه اعلامه ام لا ولو لم يجز الاقتداء فهل
يبني بعد نيته على ما مضى ام يعيد من راس الجواب الاول عدم الاقتداء ويجب الاعلام ويجب
الانفراد في الاثناء يبني على قراءة الامام وفعل جواب المسئلة المذكورة واورد ما في الروايات
المذكورة والمستفاد من هذه الاجتهاد فضلا عن الجواب تكليف الوجوب الذي ذكره والظاهر ان الوجه
في ذلك هو انه لما كان بناء الاحكام الشرعية انما هو على الظن في نظر المكلف دون الواقع ونفس
الامر تحقيقا لبناء الشريعة على السهولة والسعة وان الفحص والسؤال في امثال ذلك يصير
لها كما استفاضت به الاخبار الدالة على النهي والسؤال نهى عليه السلام عن الاخبار بذلك

تضييق م

والاعلام لعين ما ذكرناه في المقام واما ما ذكروه من عدم الاتمام ووجوب الانفراد على المأموم فقد
نقل شيخنا ابو الحسن الشيخ سليمان البحراني طاب ثراه في رسالته في الصلوة عن المحقق الشيخ علي
نحو ثم نقل عن بعض المتأخرين الجواز ونظر في الجواز ولا ثم قال فتأمل نقل القول به ولا يخلو من
قوة ولم ينقل دليله في المقام نفيا ولا اثباتا اقول وتحقيق القول في ذلك مبنية على مسئلة اخرى
وهي ان من صلى في النجاسة جاهلا بها هل صلوته في الحال هذه صحيحة واقعا لانه غير مؤاخذ
لكان الجهل بالنجاسة ظاهر الاصحاب كما صرح شيخنا الشهيد الثاني ره في شرح الالفية هو الثاني
حيث قال في مسئلة ما لو تطهر بالماء النجس جاهلا وان ذلك يبطل الصلوة مأمورية حتى لو
استمر الجهل به حتى مات فان صلوته باطلة غاية عدم المؤاخذة عليها لامتناع تكليف الغافل هذا
هو الذي يقتضيه اطلاق العبارة وكلام الجماعة ولا يخفى ما فيه من البلوى فان ذلك يكاد يوجب
فساد جميع العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسة في نفس الامر وان لم يحكم الشارع ظاهرا بفسادها
على هذا لا يصح بطلان ثواب الصلوة وان استحق اجر الذاكر المطيع بحركاته وسكناته ان لم يتفضل
الله بجوده عليه انتهى وح فان قلنا بما ذكره شيخنا المذكور ونقله عن الاصحاب يتجه كلام مؤلف
القائلين بتعيين الانفراد ومنع الاقتداء والظاهر ان ما ذكروه في المسئلة مبني على ذلك الظاهر بطلان
صلوة الامام عند المأموم العالم بالنجاسة فلا يجوز الاقتداء بصلوة باطلة وان كانت صحيحة في
نظر الامام لجهله بالنجاسة وربما احتمل على هذا وجوب الاعلام وانه واجب تحت الامر بالمعروف
كما ذكره العلامة ايضا الا ان الاظهر عندي هو الاول لوجوه الاول ما قدمناه تحقيقه من ان الشارع
لم يجعل الحكم الظاهري والنجاسة منوطا بالواقع ونفس الامر وانما رتبه على الظاهر في نظر المكلف
المكلف فاوجب عليه الصلوة في الثوب الظاهري والاعلام بملاقات النجاسة له وان لا فيه
واقعا لا مانع لجزئه النجاسة لانه تكليف بما لا يطاق وهو مردود نقلا ونقلا وح فاذا صلى المصلي
في الثوب المذكور فقد امتثل امر الشارع وصارت صلوته صحيحة شرعية اذا اختلف من خلت رسالة

وظاهر الاكثر صحة صلوته ظاهرا باطلة واقعا

المبطلات وثانيها

المبطلات وثانيها ما تضمنته من الاخبار الدالة على المنع من الاخبار بالنجاسة وان كان في اثناء
الصلوة ولو كان الامر كما يدعونه من كون النجاسة والطهارة وغيرهما انما هي باعتبار الواقع ونفس
الامر وان تلبس المصلي بالنجاسة جاهلا يوجب بطلان صلوته واقعا فكيف يحسن من الامام عم
المنع من الاخبار بها في الصلوة كما في الصحيح محمد بن مسلم او قبلها كما احد الوجهين كما في رواية ابن
بكير وهو بناء على ما ذكروه الا من قبيل التقرير على تلك الصلوة الباطلة والمداومة على الباطل ولا ريب
في بطلانه وثالثها انه يلزم على ما ذكروه عدم الجزم بصحة شيء من العبادات الا ان كما اعترف شيخنا
الشهيد الثاني ره في مناقشة عبارته في شرح الرسالة وتبعه في شرح السيد المحدث السيد نعمة الله
قدس سره على ان الكلام الذي قدمنا نقله عنه في اصل المسئلة حيث قال وهذا التحقيق يظهر
لك بطلان ما ذهب اليه جماعة من الاصحاب من ان من تطهر بماء نجس كان مستمر الجهل به حتى مات
فصلوته باطلة عدا غاية عدم المؤاخذة عليها لامتناع التكليف الغافل ولو صح هذا الكلام لوجب
فساد جميع العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسة في نفس الامر انتهى وبذلك يظهر لك ان
الاصح هو صحة صلوة المصلي في النجاسة جهلا ظاهرا وواقعا واستحقاق الثواب عليه وبه يتضح انه
لا وجه لانفراده في اثناء الصلوة بسبب رؤية النجاسة كما ذكره المحدث والمحقق الشيخ علي رحمهما
الله انتهى ومنه يظهر جواز الاتمام بمن يكون صلوته عنده صحيحة وان كانت باطلة عند المأموم
سواء كان البطلان بسبب الاختلاف في المسئلة او بسبب النسيان الامام حكمه جاهل
بالموضوع او نسي وغفل كما اذا لو صلى الامام بماء يحكم بطهارته والمأموم يحكم بنجاسته
لاختلافهما في الفتوى او بالاعلم بملاقاته النجاسة والمأموم يعلم بملاقاته لها او
بما كان يعلم انه نجس فنسي وغفل وقد اختلف الاصحاب فيه فقال العلامة طاب
ثراه في التحرير حيث نسب والمخالف في الزوج يجوز الصلوة خلفه مع عدالته وان كان مخطئا
الا ان يفعل في الصلوة ما يعتقد المأموم خاصة يبطل الصلوة به نفي ابطال صلوة المأموم

قاضوم

اشكال وهو ان الشهيد ره في الذكرى المخالف في الفروع اذا لم يخرق الاجماع يجوز الاقتداء به
حتى يعلم كما بذلك من العدالة اما لو علم المأموم انه ترك واجبا او شرطا يعتقده المأموم لم يقتد به
كالمخالف في القيد وفي التخيير في الاولى وفي وجوب السورة وكذا لو اعتقد جواز الصلوة في
الثعالب وصلى فيها لم يقتد به من يعتقد المنع وفي الدروس ولا يقدح الخلاف في الفروع الا
ان يكون صلوته باطلة عند المأموم وفي البيان المخالف في الفروع لخلافه فيه يجوز الاقتداء به
بمخالفه اذا كان الخلاف ليس في اصل الصلوة او فيها ولا يقتضي ابطالها عند المأموم كما لو
اعتقد الامام وجوب القنوت والمأموم ندبه ولو اقتضى ابطالها عنده كما في فصل التباين
او الكيف اذا اخل بالسورة فالاقرب منع الاقتداء به ولو اعتقد ندب السورة واتى بها
او ندب التسليم واتى به اذا اجزأ الذكر المطلق في الركوع والسجود واتى بالمتفق عليه فالاقرب
جواز الاقتداء وفي القواعد كل مجتهدين اختلفا فيما يرجع الى الحس كالقبلة وطهارة الاناء
والثوب لا يأتم احدهما بصاحبه وان اختلفا في فروع شرعية لا حقه بالصلوة كترك الوضوء
من بعض جزئيات النوم ومن مس الفرج والتحريم باكبر معوفا او اسقاط السورة والاجزاء بالذكر
المطلق ووجوب القنوت وتكبيرات الركوع والسجود ولم يصح اقتداء المعتقد بطلان صلوته
نفسه في فصل ما يفعله امامه وربما قيل بالصحة وفرق بينهما بان الاول يعتقد المأموم بطلان
صلوته بسبب كان واقعا معا اجماعي في البطلان بخلاف الثاني فان الواقع ليس باجماعي
بل يجوز ان يكون صلوته هي الفاسدة في بعض الصور ويشكل بان الظن واقع في الطرفين فبطلان الصلوة
بالاجماع ليس بحاصل الا بعد صدق ظنه وكذب ظن صاحبه وقيل في الفرق ان ذات يؤدي
الى تعطيل الائتمام لكثرة المخالفة في الفروع بخلاف مسئلة الاولى والقبلة فانها نادرة وقال
الشهيد الثاني ره في الروض ولا يقدح في العدالة مخالفة الامام للمأموم في الفروع الشرعية اذا لم يخرق
الاجماع ثم لو ترك شرطا او واجبا يعتقده المأموم كالمخالف في المخالف القيد ووجوب السورة

وان قرأها على وجه الاستحباب لم يجز الاقتداء وان لم يكن ذلك خارجا فيها وكذا لو صلى فيها يعتقد
المأموم المنع من الصلوة فيه وفي شرح الجعفرية لبعض الافاضل المعاصرين للمصنف ره وفي جواز
الاقتداء بمن علم نجاسة ثوبه او بدنه تردد سواء كان العلم متجددا في اثناء الصلوة او كان سابقا
على الاقتداء منشأ التردد من حيث ان الصلوة الامام صحيحة لكونه لا يعلم بالنجاسة ولا تكليف
على الغافل والناسي في صحة ما يعمل او اذا كانت صلوته شرعية يحصل بها الامتثال كانت صلوة
المأموم المرتبطة بها ايضا صحيحة ومن حيث انه قد علم بالوعد الامام به صلى به كانت صلوته باطلة وهو
الاوجه عند المصنف كالمشار اليه بقوله او جهة المنع لان صلوة الامام في نفس الامر باطلة وهذا
لو علم بالنجاسة في الوقت باق وجب عليه الاعادة فلو كانت تلك الصلوة صحيحة في نفس الامر
لما اوجب الشارع اعادة بها الصلوة وانت خبير بان هذا التعليل انما يتم اذا قلنا بوجوب الاعادة
على الجاهل بالنجاسة في الوقت واما على القول بعدم وجوب الاعادة عليها مطلقا كما هو مذهب
السيد وابن ادريس وجماعة من علمائنا فلا وفي بعض المتأخرين الطرف الاول من
الاشكال الا ان صلوة شروعه فالحكم بالبطلان وايجاب الاعادة يحتاج الى دليل
ولم يثبت على ان ايجاب الاعادة يتضمن تكليف الغافل وهو قبيح ولك ان تقول في المقام
صلوة الامام صحيحة في نفس الامر ولهذا لو علم بالنجاسة بعد الوقت لم يكن عليه الاعادة باطلة فلو كانت م
في نفس الامر وجب عليه الاعادة مطلقا وقال المحقق الاردبيلي ره في مجمع الفائدة ان المصنف
ره في المنتهى الصلوة خلف المخالف في الفروع من المجتهدين جائزة لانه انما صار الى ما
اعتقده من الحكم لدليل عنده وذات هو المأخوذ عليهم فلم يكن بذلك فاسقا فمن كذا ما لو
ترك شيئا في الصلوة يعتقد المأموم واجبا كالجهر والاخفات مثلا يجعل شبهة ودليل ان الاقرب
انه لا يجوز له ان يأتم به لارتكاب ما يعتقده المأموم مفسدا للصلوة فكان كما لو خالفه الصلوة
حال الاجتهاد ولو فعل الامام ما يعتقد تحريمه من المختلف فيه فان كان ترك شرطا للصلوة او واجبا

بذلك

بما يصلي فاسدة وصلوة المؤتم به كذلك واعتقد خطاه في الاعتقاد لانه ترك واجبا بالنسبة اليه وان
كان يفعل ما يعتقد تحريمه في غير الصلوة كالسلام الى على لفظ التحليل مثلا فان كان صغيرة لم يخرج عن
العدالة ما لم يداوم الفعل وان كان كبيرة كان فاسقا وان كان عاميا فاستفتى المجتهد اجتهاده
لم يخرج العامي عن العدالة وجاز الصلوة خلفه فرضه سؤال العلماء وقد امتثل في قوله ما لم يداوم
وكلامه على ان عدم الاصرار لا ينكر الفعل فلا يحصل بمجرد الفعل مع قصد العود وفيه تامل وانفع
ذلك الكلام ان مجرد فعل الامام ما يعتقده المأموم واجبا يكفي لصحة الاقتداء به ولو كان بنية الندب
كما هو معتقده وذلك غير بعيد حصوصا في السلام والشم حكم بالبطلان ح انفع والظاهر ان نظره
الى ان ذلك ترك الواجب في الحقيقة عنده بل ترك واجب وفعل حرام ولو في الكل تامل حصوصا
مع الفعل متقربا بالمأموم في النية وفي الخبر انفع والظاهر ان الامام اذا كان مجتهدا وعدلا وترك
ما يعتقد المأموم وجوبه مع اعتقاده جواز ذلك لم يخرج عن العدالة بذلك كما مر جنابه
لكون ذلك حكم في نفس الامر بالنسبة اليه الا ان بحيث لو فعل خلاف ذلك لحكم المجتهد
الذي فعل الفعل موافقا لرايه بتحريمه عليه وبطلان صلوته به ما يجد ما يمنع الاقتداء به و
بالجملة ان صلوة الامام صحيحة في نفس الامر وعند ساير المجتهدين الذين يخالفونه فيه في حد
جميع الشرائط فلم يحكم بجواز الاقتداء في مسئلة واعتقاد المأموم انه لو فعل ذلك هو لم
يصح صلوته ولا يقدح في صحة صلوة الامام التي انما شرط صحتها عنده فالظاهر انه لا يقدح في
الاقتداء به انفع وبالجملة ليس هنا شرط اخر سوى اعتقاد المأموم وحكمه بصحة صلوة امامه
وهو موجود فيبقى الصحة مطلقا حتى في مخالف القبلة لو لم يؤد الى الاخلال بشرط اخر ولو لم
يكن مجتهدا عليه وكان قول المصنف ره فالاقرب انه لا يجوز الى اخر كما شار الى ما قلنا
ثم واما الاحتياط فانفع ولكن مستلزم بعض الاوقات لفوت مثل هذا الثواب العظيم
او الظاهر كون الحكم في المقلدين للمجتهدين المختلفين كذلك فان الظاهر انه اذا لم يحكم بصحة صلوة مخالفه

وعنده و
مثله و
الامام

لو جوز

لاجل تركه ما يعتقد وجوبه فكذلك لم يحكم المقلد الذين يفتي الامر على تقليده فتم كان ذلك هنا
انتهى كلامه اعلى الله مقامه والاقرب عندي ما اختاره المقدس الاردبيلي ره الا في الاختلاف
في القبلة لان موافقة المأموم للامام تستلزم ترك الاستقبال الذي يكون من شرائط الصلوة الان
يقتدي به ولا موافقة في القبلة وعبارة القواعد صريحة فيه والظاهر انه ليس مخالفا للاجماع لان
العلامة قد اختار ذلك في التحرير حيث استشكل الابطال ونعين المتابعين عنه كما في شرح
الجعفرية وفي قول العلامة في المنتهى فالاقرب انه لا يجوز وكذا قول الشهيد ره في البيان اشعار
بان المسئلة ليست اجماعية وعبارة القواعد صريحة فيه الا ان يقال ان العلامة ره في التحرير
انما اختار الجواز اذا اختلفا في فروع شرعية وان كلامه في المنتهى وكلام الشهيد في البيان
وانما يصح ان يقدم اجماعية المسئلة في الاختلاف في الفروع الشرعية وكذلك كلام الشهيد
في القواعد صريح في عدم اجماعية المسئلة اذا كان الاختلاف فيها وذلك لاطلاقات الاخبار
الدالة على فضيلة الجماعة ولانه لو كان جواز الاقتداء مشروطا بصحة صلوة الامام عند المأموم
كاشتراط بعد الشك لكان الواجب عليه التحقيق عن مذهب الامام فيما اختلف فيه الاصحاب
من الشرائط والاجزاء كما يجب عليه التحقيق عن عدالته وليس كذلك بالاجماع ظاهرا ولا يخفى
ان ذلك انما يدل على صحة الاقتداء اذا كان اختلاف في الفروع الشرعية واما اذا كان فيها
اختلاف في ما يرجع اليه في القبلة اذا كان الامام على غير طهارة بسبب الجهل والنسيان او كان
على ثوبه او بدنه نجاسة وهو لا يعلم ذلك فالظاهر عدم جواز الاقتداء به والظاهر انه لا خلاف
فيه واطلاقات الاخبار لا يدل على جواز الاقتداء في تلك الصور وكذا الدليل الاخر ولذا
لا يجوز العقاب على الاتمام اذا ظهر للمأموم في اثناء الصلوة ان الامام على غير طهارة بدون خلاف
احده من المتصفين وانما اختلفوا في انه يستانف كما عن السيد المرتضى وابن الجنيد
او يعدل الى الانفراد كما عن الشهيد وعن الذكرى ولو صلى عليهم بعض الصلوة ثم علم الجواز

المنتهى

في رواية الجمل وهم

انه على جزء طائر ثم القوم في رواية حماد عن الجبلي يستقبلون صلوتهم انتهى قيل لا يطلع على رواية
حماد في كتب الاخبار والثاني وهو الذي لا يعتقد ان عليه الرجوع الى الغير اما مجتهد متجزء
او مجتهد مطلق والمراد بالمجتهد المتجزي على ما يظهر من الاصول لا يحصل الا بعد اقتناص ظنه والتحقيق
عندي في المقام الاول انما هو الجواز كما هو مذهب الاكثر ظاهرا ان كان النزاع في حصول الظن
من الاول لغير المجتهد المطلق بحيث يساوي ظن المجتهد المطلق اذا كان المراد بالمجتهد المطلق
من كان له العلوم التي قالوا هي توقف الاجتهاد عليها والملكة التي يقتدر بها على رد
الفروع الى الاصول فانه قد يحصل لمن لم يبلغ تلك المرتبة ولم يحصل له ملكة رد المسائل الفرعية
الى اصولها بالممارسة الظن بالمسئلة بالدليل بحيث يفيد المجتهد المطلق كما يتفق ذلك
في زمان التحصيل واوائل الاجتهاد فان قلت ان ذلك الشخص اذا علم انه لم يحصل له ملكة علم
الاصول فيجوز ان يكون استدلاله بالدليل الذي استدل به على مدعاه باطلا لاحتمال
ان يكون فيه نقص لم يطلع عليه بسبب عدم تحصيل الملكة او بسبب عدم تحصيل جميع ما يتوقف
عليه الاجتهاد المطلق من العلوم او بسبب عدم الاحاطة بادلة المسائل قلت قد لا يكون الجواز
المذكور بحيث ينافي الظن بالمسئلة سيما اذا كان استدلاله بعد ما عرض استدلاله على من يستناد
مكررا والمتجه في هذا الزام يقبل بان ملاحظة استدلال الغير مثل صاحب المعالم وصاحب

فانكار م

المدارك على المسئلة وقبوله يكون من ظن المتجزي في الاحكام والا لحصول الظن بكابرم فتم وان كان
النزاع في اطلاق لفظ المجتهد عليه حقيقة فلا ثمر لذلك النزاع الا في التبذر وهو ليس في طريقه
الاصول والظاهر ان النزاع ليس فيه واثبات الاطلاق بطريق الحقيقة مشكل الا على بعض الاراء
فان الظاهر انه يعتبر في اطلاق المجتهد على الشخص المحصول حصول ملكة الاجتهاد له كما في الخياط
والكتاب واما انما يعتبر في اطلاقه حصول الملكة ولو قلنا بان الاطلاق على سبيل الحقيقة
فهو مشترك معنوي او لفظي بحمل الوجهان وعلى الوجهين يكون استعماله في المجتهد المطلق

غالبا ثم

غالبا ثم قيل ان الظن من اكثر العوام الصدق فيتبع لان الاصطلاحات انما ثبت بما عليه
الاكثر وفي المقام الثاني ان قلنا باصالة حرمة العمل بالظن بعد انسداد باب العلم بالتكليف
التخيير بين العمل بظنه في تقليد المجتهد المطلق وذلك لانه كما ان اتباع الظن حرام كذلك التقليد
حرام فان ما يدل على حرمة العمل بالظن يدل على جزم التقليد اما بعمومه كما في قوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم او بفحوى الخطاب كما في قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا فاما المتجزي
العالم بالتكليف اجمالا وانسداد طريق العلم به دائر بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق
ولا ثالث لهما وليس لاحدهما ترجيح على الاخر فان قلت ان ظنه ارجح من ظن المجتهد
المطلق يعني ان بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم لا بد من القول بما هو
ارجح عنده واذا حصل للمتجزي ظن بالحكم على خلاف ظن المجتهد المطلق يكون قوله
المجتهد مرجوحا فيجب طرحه والاعتماد على ما هو مظنونه قلت ان هذا الكلام انما يجدي
لو لم يقل باصالة حرمة العمل بالظن بعد انسداد باب العلم بالتكليف وهي قد ثبت
الاصل ذلك وهذا الجواب اولى مما اجاب عنه المحقق الشيخ حسن ره في الحاشية حيث
قال قد يقال ان الظن الحاصل بالتجزي ارجح مما يحصل من التقليد والعقل قاض بقبح
العدول عن الراجح الى المرجوح وجوابه انه قد مر في البحث لجزء الواحد من العمل بالشهرة
والفتوى غير منوط بالظن ولو نوزع في ذلك بالقطع بالاناطة به منتف قطعا وبدونه
لا يتم المطلوب لان عدم اناطة العمل بالفتوى بالظن ممنوع وسلمنا في غير المتجزي فلا
نسلمه فيه والعقل بعدم الفصل ممنوع ويتوجه عليه ان البرهان العقلي الذي استدللت
به على حجية جزء الواحد معينه قائم على حجية ظن المتجزي فكيف يدعى ان القطع بالاناطة
بالظن منتف قطعا فان قلت ان ذلك البرهان يدل على حجية ظن المجتهد المطلق
لانه لا يجوز التقليد اجماعا واما المتجزي فليس فيه اجماع على انه يجزم عليه التقليد

يجوز العقل ان يكون الحكم بالنسبة اليه التقليد بعيدا قلت كما انه ليس في المتجزي اجماع
على انه يحرم عليه التقليد كذلك في المجتهد المطلق اجماع على انه اذا عارض الخبر الاصل يحرم
عليه العمل بالاصل كذلك اذا عارض اطلاق الكتاب او عمومه فيجوز العقل ان يكون الحكم بالنسبة
اليه التمسك بالاصل بعيدا وكذا الكتاب فان قلت انه لم يقم دليل قاطع على التمسك
بالاصل وظاهر الكتاب بعيدا قلت كذلك لم يقم دليل قاطع على تقليد المجتهد المطلق في حق
المتجزي فما يدل على وجوب اعتماد المجتهد المطلق على ظنه يعينه يدل على وجوب اعتماد المتجزي
على ظنه وما ذكرنا يظهر ضعف ما قاله ره في المدارك ويمكن تصحيح العمل بظنه على ذلك التقدير
حجية ذهب المعظم اليه كما نقله بعض الاصحاب المعاصرين وما ذكرنا يظهر ضعف قول بعض
الاجلاء من المعاصرين حيث قال لا يقال من المعلوم ان الذي اوجب على المجتهد المطلق
العمل بالظن ليس الا سد باب العلم بالاحكام الشرعية وعدم انحصار الخروج عن الدين وعدم جواز
التكليف بما لا يطاق وهذه كلها جارية في حق المتجزي لانا نقول بعد ثبوت تلك المقدمات
لا يقطع الحكم بان الواجب على المجتهد العمل بالظن بل لا بد من ضم مقدمة اخرى معها وهي انه
لا يجوز التقليد بالاجماع ولولا هذه المقدمة لمنعنا من جواز عمله بالظن وهذه المقدمة في
حق المتجزي غير مسلمة لا يخفى ولا يتحدان في الدليل الموجب للعمل بالظن وبالجملة ان الذي
دل على حجية ظن المجتهد من الاجماع والعقل لا يجري في ظن المتجزي فلا يمكن دعوى تساويهما
في الحكم باعتبار الاشتراك في العلة انتهى ونعم ما قال صاحب الوافية ان البديهة تحكم
بالمساواة يعني ان كلما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي
ايضا وقد يستدل على وجوب التقليد عليه بالاستصحاب وتقريره ان المتجزي قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد
كان الواجب عليه التقليد والعمل بقول الغير فالاصل بقاؤه حتى يثبت خلافه ولم يثبت
وفيه انه لا يجري في المتجزي الذي لم يقلد احدا ومن قلد غيره في غير المسئلة التي يجتهد فيها

ثم ان تجزي

ليس

ومن ثم يجتهد او دار امره بين العمل بظنه او الرجوع الى المجتهد المطلق الحي واذا ثبت في حق
ذلك المجتهد المتجزي جواز العمل بظنه ثبت في حق غيره بعدم القول بالفصل ثم ان جواز
عمل المتجزي بظنه من المسائل الاصولية دون الفقهية وجواز التمسك بالاستصحاب في المسائل
الاصولية ممنوع وان حجية الاستصحاب انما هي في ما افاد الظن في المقام لا يفيد الظن حيث
ذهب المعظم كما قيل الى جواز التجزي فان قلت ان الدليل على حجية الاستصحاب انما هو الرواية
الصحيحة قلت لا نسلم الاستدلال بالرواية على المسئلة الاصولية سلمنا ذلك ولكن نقول ان الدليل
الذي اقيم على حجية الرواية فان ادعي انه الاجماع فيمنعه وان كان الدليل الذي اقيم على
حجية الظن المتجزي ايضا هذا اذا سلمنا دلالة الدليل المذكور على حجية الاستصحاب بعدا واما
لو منعنا دلالته عليها لان بعد انسداد باب العلم التكليف الواقعي انما يتبع ما افاد الظن به فيدل
على حجية الظن المتجزي بعينه فان قلت ان الدليل انما يدل على حجية ظن المجتهد المطلق قلت ان
الدليل المذكور عام لا يختص بالمجتهد المطلق وان علة جواز التقليد انما هو انسداد باب العلم
بالتكليف وعدم تمكنه من الرجوع والمتجزي يمكن منه فيجوز له تقليد الغير فان قلت ان ما
يدل على جواز التقليد انما يدل عليه بعد اشتمال قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في
الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وبدون ذلك الاجماع قلت لا نسلم دلالة
شيء منها على جواز التقليد بعد اشتمالها ولكن نقول انما يدل على حجية ظواهر الايات انما هو يدل
على حجية الظن وهو كما يدل على حجية الظن الحاصل من ظواهر الايات كذلك يدل على حجية ظن المتجزي
فان قلت ان الدليل على حجية ظواهر الايات الاجماع قلت انه ممنوع ثم ولهذا الاجماع على
جواز تقليد المتجزي ممنوع وان الاستصحاب حال الاجماع قد منعه بعض الاصوليين ولا يمكن اثباته
الا بدليل ظني واذا وقع المعارضة بين الظن الشخصي والظن النوعي فالشخصي مقدم ويتقدم
الظن الشخصي على الظن النوعي ويمكن الاستدلال بالاستصحاب من غير حاجة الى الامور المذكورة

حق

يصح م

ما ذام

التجزي م

الاجلاء

فان قلت ان الابطال المذكور انما يتجه اذا اراد المتجزي ترجيح المسئلة ويتعين حكمه الظاهري
واما اذا اراد المجتهد المطلق ان يتعين حكمه الظاهري فلا يتجه الابطال قلت ان المتجزي لا يصح
له تقليد الغير كغيره الا اذا كان له دليل على جواز تقليد الغير لامتناع الترجيح بلا مرجح و
لا دليل على جواز التقليد بل له الدليل على عدم جوازه فتدبر وان قلنا باصالة جواز العمل بالظن
بعد انسداد باب العلم بالتكليف فجواز عمل المتجزي بظنه واتى له اصل ولا حاجة له
الى دليل غير الدليل الذي يدل على حجية الظن مطلقا فان قلت ان الدليل يدل على حجية الظن
الاقوى وظن المتجزي ليس بالاقوى قلت الظن الحاصل للمتجزي بعد استفراغ وسعه و
طاقته يكون اقوى بالنسبة اليه ويظهر من صاحب المعالم ترجيح المنع من الاعتماد على ظنه
بسبب انه يفضي الى الدور وقد اشار المحقق وقد قرره على وجوه منها ان صحة اجتهاد
المجتهد المتجزي في المسائل موقوف على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد
اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا
لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان
الحاقا بالمجتهد بالعرض ودفعه ان على النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فيقول جواز
اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد
وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف
على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال
ليس اجتهادا انه في المسائل الفقهية بل اجتهاد في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر
من المحقق البهائي وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستدلاله كاستدلال العقل في ادراك
كل مسئلة بدون آلة فالمتجزي اذا لاحظ جميع مسائل الاصول والفروع وجعل مسئلة جواز
الاجتهاد في التجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي

في الاصول

انما يدل على حجية ظن م

في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة لعين جواز التجزي فتدبر على حجية اجتهاده م

في الاصول وانما يلزم كونه مجتهدا في جميع المسائل الاصول فيلزم اولا علم الاصول لما استفاد
ويثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير
هذا العلم فيمكن عدم الاقتداء على الاجتهاد في جميع مسائله مع كونه مجتهدا في جميع مسائل
الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز
التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة
الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فلا دور ولست خبيرا بان نظر
ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسائل ايضا يتوقف
على جواز اجتهاده في المسائل وهذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد
في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية والاصولية يتوقف جواز اجتهاده في الفروع على
جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد لاستلزام الدور ودفعه
بان ذلك يثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بيناه من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده
نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية
حكم العقل يثبت بالضرورة فتدبر ومنها اعتماد المتجزي على ظنه بدليل الظني متعلق بالظن بان
يقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل
من اجتهاده في جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر او جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي
ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة
صحته بدليل موقوف احد الظنين على ظن الاخر ليس بدورا وفقه هذا الاستدلال
على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسائل الاصولية
ولا نسلم عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم

المسئلة م

وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم التجزي بصحة عمله على ظنه الدليل الظني الدال على
مساواته للمجتهد المطلق موقوف على عمله بقبول الاجتهاد التجزيه وهذا موقوف على صحة عمله
عمله بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في
المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف
على عمله او ظنه بقبول الاجتهاد التجزيه يعني بجواز التجزي والاجتهاد فان اراد من جواز
التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف
عليه فلا دور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا يلزم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد
التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني
الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قوله التجزي في الموقوف عليه
التجزي في الفروع فلا يسلم التوقف في المعطوف ويبقى المغايرة في المعطوف عليه وان اريد
التجزي في الاصول ايضا لعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما اليه لانتفاء المغايرة ح انتهى
انتهى اقول الظاهر ان المراد بالدور هو ما يظهر من المحقق الشيخ حسن في المعالم من التعليل بالظن
في العمل بالظن لا الدور المصطلح من توقف الشيء على ما يتوقف عليه هو الوجه الثاني من الوجوه
الثلثة المذكورة لان الموقوف والموقوف عليه في الوجه الاول شيء واحد لانه لا معنى لصحة اجتهاده
التجزي في المسائل الا جواز عمل التجزي بظنه وهو معنى صحة اجتهاده في جواز التجزي فيطرأ الدور
شيء واحد في الحقيقة ومنه يظهر ضعف الجواب الذي ذكره الاستاد العلامة طاب ثراه فتدبر
ويظهر من المعالم ان تحصيل العلم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط ما يتوقف عليه
الاجتهاد في الكل من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد مثل علم اللغة والنحو والصرف وعلم
الكلام والمنطق واصول الفقه وعلم تفسير الايات وعلم الاحاديث المتعلقة بالاحكام و
علم احوال الرواة وغيرها كان يكون عالما بمواقع الاجماع وان يكون له ملكة يتمكن بها

من رد الفروع الى الاصول

من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض وكان القدر اللازم
لاخراج ما تحصيل لغير العالم كما اذا روى حديثا يدل على مطلب وقد ادعى عليه الشهرة وفقه
فانه يحصل له ح الظن به فان الظاهر انه لا يطلق عليه المجتهد في الاصطلاح فانه لو اطلق عليه المجتهد
يلزم الملازمة على من كان دونه في الرتبة مثل العامي الذي ادعى له ثقة ان تلك المسئلة متفق
عليها عند الاصحاب او اخبره ثقة بانه ورد عن اهل العصمة عليهم السلام خبر صحيح لا يعارضه
خبر فانه يحصل له بذلك الظن ظاهرا ولا باس بذلك فانه لا شك في الاصطلاح واما اخراج
ذلك عن حكم المجتهد فلا وجه له الا ان يدعى عليه الاجماع كما ادعى في حق العامي وهو مشكل فتدبر
وعلى تقدير صاحب المعالم من ترجيح بعض مسائل اصول الفقه ولو كان مسئلة واحدة سواء
كانت من قبيل العام المخصص بحجة فيما بقي او المجمل العقلية ويكون غيرهما مجملا وان لم
يخفى له ترجيح مسئلة فهو يبني بذلك فان الاجتهاد لا يتوقف على فعليه الترجيح بل انما يتوقف
على قوة الترجيح واستعداده وكذا الكلام بالنسبة الى مسائل اللغة والنحو والصرف وايات
الاحكام والاخبار وعلم الرجال ومعرفة مواقع الاجماع وقد صرح الاستاد العلامة طاب ثراه ان المراد
بالمجتهد عالم حصل له مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط يجب عمله او ظنه وان لم يكن كذلك
في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج برهة من الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل له تتبع
على ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر
عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود
والديات وغير ذلك وعلم ان ايات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض
لها وكذا علم مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب الفقه في مظان هذه المسائل
وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار الذي
الملكة والاقتدار فابدل الزيادة والنقصان بحسب الاقتصار واستكمال او الى تجزي المسائل

بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملكة لبرهة من المسائل دون بعض و
فيكون له ملكة هذا البعض دون الآخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون
المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الرجوع في الفقه
هو المعنى الاول اذ الغالب فيه دخلية الانس والمزاولة والتعود والكمال ولذا لا يحصل ذلك
غالبا في اوائل مرتبة الاجتهاد وانتهى وفيه ان المخرج بالمعنى الثاني يفيد التحقق وعلى فرض
تحققه وجوده يكون نادرا في الغاية والنادر لا يصلح ان يصير محلا للنزاع العظيم بين الاصوليين سيما
اذا كان تدوره كما يتلك المثابة ثم انه لو كان المراد بالمخرج المعنى الاول يلزم ان يكون
جل المجتهدين او كلهم مجتهدين في الاجتهاد اذ ليس لهم العلم التفصيلي بعدم معارض الادلة المسائل
التي يستخرجها لما قبل جميع قدر الاحتمال المروية عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم
انا نقل اطراف النهار في كتاب واحد وذكروا كل باب مناسب بما في الباب الذي يناسبه
نظائره لان العلم التفصيلي بعدم المعارض لا يحصل الا بعد الاحاطة بجميع ما ورد عن اهل البيت
عليهم السلام وهي قبل جمعها في كتاب واحد متعذرة للغالب بل والكل فان قلت لو كانت
متعذرة فكيف جمعها المجتهدون الثلثة رحمهم الله قلت يمنع جمعهم لجميع الاخبار الواردة عنهم
عليهم السلام والقدر المسلم من جمعها انما هو جمعهم للغالب منها بعد مدة طويلة وبعد ان اعلام
عليه جمع من تقدم عليهم بجميع ما اطلعوا عليه كفضل ابن شاذان ونظرائه رحمهم الله واما بعد
ان جمعوا ما اطلعوا عليه من اخبار الوضوء وفي باب الغسل ما اطلعوا عليه من اخبار
وهكذا كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار وبحار الانوار ووسائل الشيعة فلا
المجتهد المطلق اما ان يشترط فيه ان يكون عنده جميع الكتب المذكورة وجميع الكتب الاصلية
المتضمنة لمواضع الخلاف والوفاق ولا يشترط فيه ذلك بل يكتفي فيه وجود اصل واحد من تلك
الاصول عنده وبعض الكتب المتضمنة لمواضع الخلاف والوفاق والاول لم يقل به احد كيف ولو اشترط

بجميعها

في كتاب واحد وذكروا في باب الوضوء ما يناسبه وفي باب الغسل ما يناسبه

فيه فقد الظن

فيه ذلك لكان ذلك الرجوع الى جميعها عند الترجيح وهو متعذر عادة الا ان يكتفي بترجيح بعض
المسائل ويسكت عن غيره وهو باطل عيانا ومع ذلك لا يحصل له العلم التفصيلي بعدم المعارض
ولا الظن التفصيلي به لجواز ان يكون المعارض في غير الكتب او كان فيها لم يلتفت اليه كما تفق
كثيرا واما الثاني وهو عدم اشتراط الاجتهاد المطلق في جميع كتب الاخبار والكتب الاصلية لا يصح
لتعذره بل الكل بل اكثر عادة وعلى فرض امكانه لا يجدي من الناس في بعض الازمان فهو انما
يكون الرجوع اليها وهو متعذر والاكتفاء بتحصيل اصل صحيح وبعض الكتب الاصلية لا يفيد
ما يحصل من الرجوع اليه الظن بعدم المعارض كما اذا كان عنده مثل بحار الانوار ووسائل الشيعة
او الوافي او التهذيب من كتب الاخبار مثل المدارك واما الثالث من الكتب الاصلية في
العبادات فاما ان يتم باشتراط الرجوع الى جميع ابواب الاصل عند الترجيح وعدم جواز الاقتصار
على الرجوع الى الاصل الذي يراق مطلبه لاحتمال ان يكون في غيره معارض كما قد يتفق او الرجوع
الى جميع الابواب التي بينها مناسبة جزئية كما بين ابواب الوضوء والغسل والتيمم والاحداث
وابواب الصلوة بين ابواب النكاح وابواب الطلاق او لا يشترط ذلك ايضا بل انما يكتفي
في مسئلة الوضوء بالرجوع الى بابه وفي مسئلة الغسل بالرجوع الى بابه وهكذا كما هو الاظهر فانه
لو اشترط في الاجتهاد على الرجوع الى جميع الابواب لما كان يجعل الكتب مبوبة وذكر ما يناسب
كل باب فيه فائدة وكذا الامر لو اشترط فيه الرجوع الى جميع الابواب المناسبة ولان مراد الاصحاب
انما هو على الظن وبالرجوع الى باب الوضوء في مسئلة الوضوء يحصل الظن بعدم المعارض لان احتمال
وجود معارض في غير باب الوضوء ضعيف لندرة وجوده فيه فان قلت ان المدار انما هو على
الظن الاقوى دون مطلق الظن لان الدليل اقيم على حجية ظن المجتهد انما يدل على حجية الظن
الاقوى قلت مقام الظن الاقوى فانه كلما ازداد في الفحص والفكر ورفع ما يمنع عنه ازداد ما يشاغل
يصير الظن اقوى الا ان يقال ان الواجب انما هو تحصيل الظن الاقوى الا اذا منع مانع

بجميع م

للجلام

عاده

برجوعها م

للجلام

الحدود م

هكذا م

منه وان المراد بوجوب تحصيل الظن الاقوى انما هو تحصيل ظن لا يحتمل الظان خلافه احتمالا لا
يكون طرفه خلاف طريقة العقلاء فان العقلاء لا يلتفتون الى كل احتمال ضعيف فانهم لو التفتوا
اليه يلزم اختلاف امر المعاش والمعاد فلا بد للمجتهد من فريحة وطبيعة لا يكتفي بكل ظن و
كذا لا يلتفت الى كل احتمال وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وان المراد
بتحصيل الظن الاقوى انما هو تحصيل الظن الذي بعد استفراغ الوسع والطاقة وهو يختلف
باختلاف المجتهدين بل وباختلاف الاحوال بالنسبة الى مجتهد واحد فان المجتهد يتيسر له
تارة الرجوع الى اكثر من كتاب واحد من كتب الحديث للاطلاع على دليل المسئلة وضبط
ما يقتضي مواضع الخلاف والوفاق من الكتب الاسنادية لكثرة الاطلاع على مواضع الخلاف والوفاق
وتارة لا يتيسر له الرجوع الى اكثر من واحد منها وتارة لا يتيسر له الرجوع الى اكثر من واحد من
الكتب الاسنادية لانتجاعه مصر لاداء المسئلة من الاجلاس الاخبار وحاكية الاجماع والشهرة وعلى
اقدار الذخيرة في العبادات والمسائل في المعاملات ان اكتفينا في الاخبار ببيان حال
الرواة عن ارباب الكتب المذكورة وبنا عليه الرجوع واذا لم يتيسر له الرجوع الى السند في
الاخبار والاطلاع على احوال الرجال بالرجوع الى كتب الرجال كما هو الظاهر المقصود والاظهر الثاني
فان المجتهد قد لا يتيسر له تحصيل الظن الاقوى بالمعنى الاول بسبب كثرة الواردات او ضيق الوقت
فيكتفي بالظن الضعيف الا ان يقال ان تكليفه انما هو الرجوع الى من يقدر على تحصيل الظن
الاقوى وفيه ان الرجوع اليه انما هو بتكليف نفسه بتحصيل ترجيح المرجوح ومع ذلك قد لا يتيسر
له الرجوع اليه الى من يقدر على تحصيل الظن الاقوى واما رجوع غيره في تكليفه الى غيره ممن
يقدر على تحصيل ظن اقوى من ظنه فلا باس به ولو كان ذلك المجتهد بالنسبة اليه اعلم
وهل يجب تنبيه الغير على ذلك لا ريب انه موافق للاحتياط الا اذا كان تجريا وقلنا بعدم
جواز الرجوع الى المتجري مع وجود المجتهد المطلق بعد انه وعلى كلا التقديرين لا يحصل

العلم التفصيلي

العلم التفصيلي ولا الظن التفصيلي بعدم المعارض بل غاية ما يحصل له انما هو الظن الاجمالي بعدم
المعارض وبالجملة لم يجد فيما الفرق بين المجتهد المطلق والمتجري بان الاول له علم تفصيلي
بعدم المعارض والثاني له علم اجمالي به ويتوجه عليهما الى على صاحب المعالم وشيخنا العلامة
ان المراد بالعالم غير ظاهر الرجوع فيه الى العرف اوليس له ميزان فيه فان العالم يطلق على من يعلم
علم النحو ومن يعلم علم الصرف ومن يعلم علم المعاني ومن يعلم علم البيان ومن يعلم علم التفسير ومن يعلم
علم الاصول الى غير ذلك كما يشهد به فهم علماء النحو والصرف وعلماء البيان وعلماء التفسير وعلى
من يعلم علم الشريعة سواء كان عن اجتهاد او عن تقليد فلا يظهر ان المراد منه من يعلم علما من
العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد او من يعلم علم الشريعة او الاعم منهما وعلى التقدير الاول
لا يظهر المراد انتهى اوليس له ميزان الفرق بين المجتهد في الكل فالمجتهد المتجزي وغيرها شكل جدا
فان قلنا المجتهد المطلق من كان له جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد في المسائل من العلوم التي
عدوها من شرائط الاجتهاد والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام من الادلة وما قد ذكر
الادلة ومواضع الوفاق والخلاف في المسائل فيلزم ان لا يكون احد مجتهدا مطلقا فان المجتهد
كائنا من كان قد يتوقف في المسائل التي يتوقف عليها الاجتهاد من مسائل النحو والصرف واصول
الفقه وغيرها وقد يتوقف في الاحكام الشرعية بعد معارضة الادلة وعدم تمكنه من الترجيح
فيخرج عن الاجتهاد والترجيح فيرجع الى اصول الفقاهة فيه وكذلك لا يقدر على تحصيل جميع ما
ذكر الادلة من كتب الاخبار وما فيه ذكر مواضع الخلاف والوفاق والادلة من الكتب الاستدلالية
عادة وان قلنا انه من كان دونه فله تحصيل الفرق بين المجتهد المطلق والمتجري بل يصير
الكل متجزيا غاية الامر ان للمتجري مراتب متكثرة ومع لا يظهر وجه لاخذ العالم في حد المتجري فان
كل من يقدر على رد فرع الى اصله بحيث يحصل له الظن بالحكم الشرعي يكون مجتهدا سواء كان
عالما عرفا او لم يكن عالما وقد افاد صاحب كشف اللثام حيث فسر تجري الاجتهاد

اجاد

بان يقدر على معرفة بعض المسائل عن دليلها التفصيلي بمعرفة مداركها دون بعض اشكال في الشك
وانه هل يمكن لمن له من تحصيل له المعرفة الثابتة الكافية في جميع المسائل من تحصيلها في بعضها
الاقرب جواز التجزي لجواز ان لا يعرف من اللغة او العرف او النحو من موارد الاجتهاد او من
ادلة العقل مفهوم الموافقة والمخالفة ومعرفة ان الاجماع في المسئلة لا يعرف مدارك ادلة العقل
او لا يعرف من سائر العقل من الفاظها وتراكيبها او موارد استعمالها بحيث لا يمكن من الرجوع
الى الاصول الموضوعة لذلك او يتوقف تحصيل بعض المسائل من اصولها الى قوة من يعجز لا يتوقف عليها
غيرها او الامر كذلك وهذا في معرفة التراكيب وموارد الاستعمالات واما في معرفة اللغة والعرف
او ادلة العقل فكذلك ليس كذلك فان في اللغة والعرف اصول يمكن من الرجوع اليها في الاخبار
منها وعلى ما يعرف ادلة العقل كلها احتمال ان يكون من ادلته ما تعارض ما عرفه في المسئلة من نص
او دليل عقلي واما التوقف والكف في بعض المسائل لتعارض الادلة عنده او عدم عدم الاجتهاد
فيها فليس من التجزي في شيء انتهى وهما قريبان يظهر قوة القول بحجية الظن الاقوى فقط من غير
فرق بين المجتهد المطلق والمتجزي وغيرهما اذا كان طريق العلم بالتكليف مسدودا
سيظهر قوتها بما سنقرره انشاء الله تعالى والظاهر ان النزاع في جواز التجزي وعدمه وفي صحة عمل
المتجزي مقتضى ظنه وعدمه مبني على القول بانه بعد انسداد باب العلم بالتكليف لا يجوز
العمل بالظن الا ظن المجتهد فقط او الظنون المخصوصة التي يحصل له والا فلا يترتب النزاع ويظهر
ذلك من ادلة المانعين لجواز عمل المتجزي بظنه بل ومن بعض ادلة المجوزين وعلى ذلك القول
لا بد من الفرق بين المجتهد المطلق والمتجزي وغيرهما فان قلنا على ذلك التقدير بعدم
جواز عمل المتجزي بظنه فلو وقع الشك في فرد انه من افراد المجتهد المطلق او المجتهد المطلق
فلا بد من الحاقه بالمتجزي سواء كان الشك في الفردية بسبب اجمال المتجزي والمجتهد المطلق
او الشك في الصدق ثم وان قلنا بجوازه فلو وقع الشك في فرد انه من افراد المتجزي او من

ابلغ درجته

او ما يعني مستند ادلة الاحكام يمكن ايراد ضرر نقص حكما بالمنفعة واخر بالمعنى
نعرف المجتهد الكلي التي في البعض في محل ورد مستند ادلته من ادلة العقل م

فرجحتم

يبلغ درجته فلا بد من الحاق من لم يبلغ درجته الا ان يقال ان كما يجزم العمل بالظن كذلك يجزم العمل بالظن
فلا يرجح التقليد على الاعتماد على ظن نفسه ثم اذا تقرر ذلك فقد اختلف الاصوليون في قبول
الاجتهاد للتجزي وعدمه وعلى الاول يلزم عدم توقف مطلق الاجتهاد على العلم والملكة التي قلنا
بتوقف الاجتهاد عليها بل المتوقف عليها انما هو الاجتهاد المطلق فمن لم يحصل له مرتبة المجتهد
المطلق ان حصل له من المقدمات ما يمكن به من ترجيح بعض المسائل بحيث يساوي اجتهاد المجتهد
المطلق فهو مجتهد متجزي والا فهو خارج عنها ثم القائلون بقبول التجزي قد اختلفوا في جواز عمل
المتجزي بظنه وعدمه ثم القائلون بجواز عمله بظنه قد اختلفوا في جواز عمل الغير بظنه وعدمه صح
فالنزاع في مقامات ثلثة وفي كلام صاحب المعالم ره هنا اضطراب حيث ذكر قد اختلف الناس
في قبول الاجتهاد للتجزي بمعنى جواز اتيانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فلا يرجح ان يجتهد فيها ام لا ذهب العلامة في المنتهى
والشهيد في الذكرى والدروس والمحقق الثاني في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وذهب
قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة باستقصاء فقد ساوى المجتهد
المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا يدخل فيها كما جاز له الاجتهاد فيها
فكذا هذا واجيب عن الاول بان كلما يفيد رجحانه يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن
عدم المانع من تعلقه بالعمل بالدليل واجاب الاولون بان الفرض حصول جميع ما هو دليل
في تلك المسئلة بحيث ظنه تحصيل المتجزي المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا
المقام ان ترتب الاجتهاد على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا المقام ان فرض الاقتدار على
استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك
في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة له للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو عمل

اجتهاد

نزاع م

وجب م

يساوي م

العلم في العمل بظن المجتهد المطلق قدرته على استنباط المسئلة امكن الاحتمال من باب مضي العلم
ولكن الشان في العلم بالعلم لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل
كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة وكما ان القوة
الكاملة ابعد من احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يسوغ ان يسلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن
المجتهد انما هو بدليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع
ان يحصل دليل ظني على سواء التحري للاجتهاد المطلق واعتماد التحري عليه يفضي الى الدور
لانه يجري في مسئلة التحري وتعلق بالظن في العمل ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق
ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء
بالمجتهد وهذا الحاقه بالمقلد يجب الذات وان كان بالفرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فا
لحكم في نفسه مستبعد لاقتضاء ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد
وان شئت قلت تركيب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى والتحقيق في المقام الشك
انما هو الجواز فقط وكما اختلف الاصحاب في جواز العمل الشرعية كذلك اختلفوا في جواز حكمه بين
الناس فقال بعضهم بالجواز لرواية ابي خديجة وذهب بعضهم بالعدم وهو المشهور بين الاصحاب
فكذلك في الاصل وان كان مجتهدا مطلقا اي من يقتدر على استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية او من كان له جميع ما ذكروه من شرائط الاجتهاد ومن المعلوم التي ذكروها
في مقام بيان شرائطه والملكة التي يقتدر بها رد الفروع الى الاصول وهذا اشبه بمذهب
من يقول بحجية ظن المجتهد المطلق الاقوى ط وكذلك مذهب من يقول بحجية الظن الاقوى
مطلقا لانه لا يقول بانحصاره فيما جعله القائلون بحجية الظنون المخصوصة منحصرا فيه فان حصر
له بعد العلم بان الله تعالى في الواقعة المخصوصة حكما والتتبع العلم بحكمه فيها بالاجماع او السيرة
او التواتر او القرائن العلمية من المتتبع ويعمل بمقتضاه ويجوز له الاقتداء به من غير فرق بين

اعطاني

ما كانت من العبادات والمعاملات وان لم يحصل له بعد التتبع والتفحص عنه بعد الوسع والطاقة
العلم به فاما ان يحصل له الظن به او لا يحصل له الظن به ايضا بل في الشك بسبب تعارض الادلة
والامارات ويكون مخيرا في الاخذ باي الطرفين شاء كما ذهب اليه معظم الاصوليين ولا يجوز له
طرح الامارتين والتمسك باصل البراءة في العبادات واصالة الصحة والفساد في المعاملات لان المظنون
او المعلوم عنده على تقدير ان الحكم الواقعي لا يكون خارجا عن طرفي الشك فلو طرحهما واخذ
بالشك فقد خالف المعلوم والمظنون فهو غير جائز فان قلت كيف لا يجوز خلاف المعلوم
الاجمالي وكذلك المظنون الاجمالي العقل يحكم بانه لا تكليف الا بعد البيان والكتاب ناطق
بانه تعالى لا يعذب حتى يبعث رسولا فلا بد من طرح الامارتين والرجوع الى اصل البراءة كما هو مذهب
بعض الاصوليين قلت ان كان المراد بحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان والكتاب ناطق
بان الله تعالى لا يعذب حتى يبعث رسولا فلا بد من طرح الامارتين والرجوع الى اصل البراءة
كما هو مذهب بعض الاصوليين قلت ان كان المراد بحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان
انه يحكم بعدمه الا بعد البيان التفصيلي فهو ممنوع وان كان حكمه بعدمه الا بعد البيان
في الجملة سواء كان اجماليا او تفصيليا فلا محذور لان المنزل من ان البيان الاجمالي واقع لانا
نفرض ان المجتهد المطلق يعلم بان الله تعالى في الواقعة حكما ويحتمل عنده ولم يحصل له العلم
ولا الظن به وضعف الاستدلال الثاني يظهر بما ذكرنا فانا لم نقل بان الله تعالى يعذب بدون
بعث الرسول بل انما قلنا انه تعالى يبعث رسولا ويجاء بحكم وهو غير معلوم لنا ولا مظنون لنا
بل الكلام في خصوصه فلنا الخيار في احد الطرفين شاء ولا يجوز العدول عنها الى اصالة البراءة
واصالة الصحة او الفساد وتؤيد ما اخترناه بعض الاخبار وبالجملة المذهب في صورة تساوي
الامارتين وعدم الترجيح الرجوع انما هو التخيير دون الطرح والرجوع الى الاصل كما ذهب
اليه البعض ولا التوقف كما ذهب اليه اخرون ثم اذا حصل له الظن بالحكم فهو يجب

اختر ناه م

حجة و اتباعه مطلقا سواء كان حصوله من الكتاب والسنة ومن غيرهما كالشهرة وفاقا لجماعة منهم الشهيد
الاول والثاني وصاحب المعالم وصاحب الشارق والمحقق البهبهاني ره والاستاد العلامة
رحمهم الله ولا باس ان نورد بعض كلماتهم الذي يدل عليه فنقول المحققون في الايضاح في شرح
كلام العلامة ولو حصل خوف منع المستاجر من الاستيفاء كما لو استاجر وجاء الحج فينتظر السائل
فالاقرب تخيير كل من الموجر والمستاجر في الفسخ والامضاء وجه القرب انه قد حدث امر يمنع استيفاءهم
المنافع لان الاحتراز عن الضرر المظنون واجب كان للمستاجر الفسخ كما في الغصب كما في الغصب فبل
فمنع المستاجر العين والموجر ايضا لحفاظ عينه وتحمل كلفة المنافع ولم يتعذر عقد استيفاذها
فلان حكم الاجارة معلوم والخوف مظنون وقد يعارض المعلوم والجواب عن الاول ان الخوف رافع
للقدرة الشرعية وعن الثاني ان وجوب العمل بالظن قطعي حاصل من مقدمتين قطعيتين هما ان
المكلف الذي حصل له ظن بحصول هذا الامر المخوف وكل من حصل له ظن المخوف يجب عليه اجتنابه
فالاولى وجدانية والثانية اجماعية ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتفق الكل على ان
ما يظن به الهلاك الحكم غير الشرعي والاجماع على ان الضرر في هذا الموضع جار مجراه انتهى وقال
الشهيد ره في الذكرى الرابع اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا
وخصوصا مع عدم العين الجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافق
ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق ولا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم ظهور
ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
ولا يلزم من عدم الظن بالدليل عدم الدليل حصوصا وقد يطرق الدروس الى كثير من الاحكام
لمعارضة الادلة المخالفة وبابتناء الفرق المتاخرة وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر
وقوفهم عليه وانهم لم يفرقوا ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الضرر مستند
من الجانبين قلت ينفي قوله او لثالث سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك

الوفرم

عليه لانه ملائم

لحصول م

او قلته وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه ره مقدما هو
المنصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة فتاويهم منزلة روايتهم لخاسوا لحسن بعضهم المشهور
بالجمع عليه فان اراد في الاجماع منوع وان اراد في الحجية فقريب لمثله ما قلناه ولقوة الظن في جانب
الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او ورودها بلفظ واحد او الفاظ متقاربة
او الفتوى فلو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية لان عدولهم عنها ليس
الا لوجود اقوى وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي فالظاهر ترجيح
الشهرة انتهى وقال الشهيد الثاني في شرح الهداية في علم الدراية واما الضعيف فذهب
الاكثر الى منع العمل به مطلقا واجازه اخرون مع اعتضاده بالشهرة رواية او فتوى لقوة الظن
الحاصل في جانب الشهرة وهذه حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق اولى وفيه نظر لخروج خبره
عن وضع الرسالة فانها مبنية على الاحتجاج ووجهه على وجه الايجاب بالمنع من كون هذه
الشهرة التي ادعوها موثرة في جبر الضعيف ثم هذا انما يتم اذا كان الشهرة محققة فيما بين الشيخ
والاكثر لكن فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من جبره الى احد مطلقا كالمرتضى والاكثر على
ما نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح وورد ما يرد وكان
البحث عن الفتوى جزءا لجبر الترجيح فقيله جدا كما لا يخفى على من اطلع على حالهم والعمل
بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه الجبر ضعفه ليس بمحقق ولما عمل الشيخ بمضمون
في كتب الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتبعه منهم الاكثر تقليدا الا من شذ منهم ومن لم
يكن فيهم من يبرز الاحاديث وينصف على الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس
وقد كان لا يجبر العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء المتاخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن
تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الضعيف لاجل ما رواه في ذلك لعل الله بعد ذلك منه فحسنوا
العمل بذلك مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولذا قال المصنف وجوا المنصب

عند اعوام

نزله

عليه م

الجزم

يوجد صريح ذلك كله الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا يكفي في جبر الخبر الضعيف انتهى وقد صاحب
المعالم ره الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من
مذهب اهل البيت عليهم السلم في تجويز ما ينافيه فقط اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير
الظن لفقد الظن لفقد الشبه المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل
بخبر الواحد وصريح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة فاذا تحقق
انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا انتهى وقال المحقق الخوانساري ره
في مشارق الانوار في بحث اختصاص العمل بدخول مسجدي مكة والمدينة والبث في
غير المسجد الساجد انه لا شك في شهرته استفاضة بين الاصحاب بشهرة عظيمة مشعرة بالاجماع
ومثل هذه الشهرة كاد ان يكون متمسكا قويا في اثبات الاحكام الشرعية او الظن الحاصل منه
يصدر الحكم من المعصومين عليهم السلم ليس بانقص من الظن الحاصل باخبار الاحاد والظاهر ان
المناط في عصرنا هذا ليس الا الظن وما قيل ان الدين من اسس اصول اخرين وتقان قوانين بلا
ميمن ولا يخفى من جرح كلا يخفى على من يتتبعها وتامل فيها انتهى وقال المحقق البهبهاني ره في
الفوائد الحائرية بعد ابطال حجية الظن وخرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة
او المسلمون اجمعوا على استقراء وسعه في درك الحكم الشرعي ورأى عند ذلك جميع ما له
دخل في الاحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو اخرى بكون ذلك حجة عليه بالضرورة
فاضبه بانه لو كان ظن حجة لهذا حجة وكذا لو كان لا بد من العمل جاز التعويل بذلك وايضا
التكليف الى يوم القيمة يقيني وسد باب العلم انه معلوم كما عرفت ومن استقراء وسعه في جميع
ما له دخل في الوظائف والمثابة وحصول ما هو اخرى لا يكلفه امر اريد من ذلك يقينا لزوم ضرر
كلف اسرفنا الاوسعا وقد ليس عليكم في الدين حرج وما ورد من انه لا يكلف ما لا يطاق
ولعل القطع بحجية مثل ما في حق نبيه يظهر من تتبع الاحكام والاخبار ايضا والعقل بحجية قطعا

مناخره

انا نعلم

تقديرهم

وايضا جميع العلوم في الصنائع المحتاج اليها في انتظام المعاش والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر
بلا شبهة والعلة التي فيها جارية في ما نحن فيه ايضا قطعا فيأخذ فيها هكذا هذا ما ادى اليه
الاجتهاد واستقراء الوسع وكلما ادى اليه اجتهادي واستقراء وسعي فهو حكم الله يقينا في حقي
فالصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة قطعية بلا شبهة وبالجملة خروج ظن المجتهد
قطعي بلا تامل انتهى وقال في موضع اخر قد ثبت في الاصل الثاني ان الظن في نفسه ليس بحجة
بل العمل به والبناء عليه منهي عنه سيما ان يكون بقصد به الاختلاف التي عرف فعلى هذا نقول
لا بد من دليل على حجية امثال ما نحن فيه من الظن وعلى حصة التمسك به ولم يقم دليل
عليها غير الحكم بيقينا بناء التكليف والاحكام الشرعية فلو كان باب العلم مسدودا للزم جواز
العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق والحرج او ارتفاع التكليف والاحكام بانه يقينا
والكل باطل قطعا فيعلم ان الشرع يقبل عذرهم به يقينا والكل باطل قطعا فيعلم ان الشرع
يقبل عذرهم بالظن وبرهني به وايضا جواز العمل بظني في صورة كذا اجماعي بل بديهي
الدين وبديهة تتبع الاحاديث وملاحظة طريقة الشرع في الاحكام فلاحظه وتدبر انتهى وقال
شيخنا العلامة طاب ثراه في قوانين الحكمة الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية مسدود
في امثال ما نحن فيه غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زماننا المعصومين عليهم
السلم في التكاليف وليس في غيرها علم ضروري او اجماعي او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم
واليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل
القاطع لا يثبت بها شيئا ينفعنا في الفقه غالبا فلا يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها
التفصيلات وهذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن انتهى ولا يخفى المواقع في من ذكرنا كما سيظهر
ان شاء الله تعالى اذا احطت خبرا بكلامهم فاعلم ان الدليل على ذلك المطلب الذي عليه بناء
اكثر الشرعيات الفقهية بل وبعض الشرعيات الاعتقادية لا بد ان يكون مفيدا للقطع فانه لو افاد الظن

لا يتم المدعى فان الظن بنفسه ليس حجة مثل العلم اعني الجزم المطابق لنفس الامر والواقع وانما
فسرناه به لان العلم بمعنى الجزم المطابق ليس ايضا حجة في نفسه فتم لان المراد اذا كان الوصول الى ما
في الواقع ونفس الامر والاطلاع عليه فمتى يحتمل ان يكون الامر على خلافه فلم يحصل المطلوب وايضا
اذا اعتقد الشخص ان ترتيب الكل المطروح من عهدة الامتثال انما هو الاعتقاد بانه على ما هو
عليه في نفس الامر والعمل بما هو مطلوب الامر في نفس الامر لا يكتفى بالاعتقاد الظني في الاول و
بالامتثال الظني في الثاني الا اذا تعذر العلم فيهما لانه يوجب اضطراب النفس وتزلزله الموجب
للخوف ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا وقد يصحح الاستدلال عليه بما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله
نحن نحكم بالظاهر وغايته ما افاد انما هو الظن بانه صلى الله عليه وآله رخص لنا الحكم بالظن
فان قلت ان جواز العمل بالظن في الجملة اجماعي قلت ان ذلك لا يجدي نفعا وقد استدل
عليه بوجوه الاول ما ذكره صاحب المعالم وتبعه المحقق البهبهاني وشيخنا المحقق وهو مركب
من مقدمتين المقدمة الاولى ان الاحكام التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن مختصة بالحاضرين في
مجلس خطابه صلى الله عليه وآله ولا يمكن ان يكون سبيلنا الاخذ منه صلى الله عليه وآله من بعيد فوجد العلم بنفسه او بالقرائن
بالقرائن العلمية من اهل عصره صلى الله عليه وآله ولا باهل عصره فحسب بل كان احكامه صلى الله عليه وآله باقية الى يوم القيامة
سواء كانت تكليفية او وضعية وكل من كان غائبا عن مجلسه وعن جاره ويجيء بعده صلى الله عليه وآله كون
للحاضرين في مجلسه في الاحكام التي جاء بها صلى الله عليه وآله وصرح المحقق البهبهاني وشيخنا المحقق اعلى الله مقامهما باعتبار اشتراكنا للحاضرين في التكاليف في تلك المقدمة وعلى ذلك التقدير يكون احيانا
ما قرره المحقق الشيخ حسن ره لانه على ذلك التقرير انما يجري الدليل في الاحكام التكليفية
دون الوضعية وهو التحقيق لانه لا يتم الدليل الا مع اخذ العلم بالتكليف المستند في الخروج
عن العهدة والامتثال فيه لانه لم يثبت التكليف المستند في الخروج عن العهدة لم يكن الى العمل
بالظن سبيل ويمكن ان يقال ان في تقرير صاحب المعالم تنبيه عليه حيث قال ووضوح كون

تنبيها

اصالة البراءة ويؤيده

اصالة البراءة لا يفيد غير الظن فان اصالة البراءة انما يجري في الحكم التكليفي دون الوضعي وايضا
في فرض كان التكليف بالظن اشعار به ويمكن ان يقال ان الاحكام الوضعية لما كانت مستتبعة فيه م
للحكم التكليفي يجري فيها الدليل ايضا فانه اذا كان النكاح مثلا صحيحا يجب على المرأة التمكين
وعلى الرجل بذل المهر والنفقة والكسوة واذا كان باطلا لم يجب عليها التمكين ولا يجب عليه النفقة
والكسوة وكذا البيع والطلاق وغيرهما بل يمكن ان يقال ان لا معنى للصحة في المعاملات الا الحكم التكليفي
الخاص فان معنى صحة البيع ترتب الاثر المطلوب منه عليه وهو اباحة تصرف كل من البائع والمشتري
في الثمن ومعنى بطلان البيع عدم ترتب الاثر المطلوب منه عليه وهو عدم جواز تصرف كل من
البائع والمشتري في الثمن والمثمن وكذا الكلام في سائر العقود والايقاعات وكذا الكلام
في الصحة والبطلان في العبادات ان قلنا بانها من الاحكام الشرعية دون العقلية كما عليه جماعة
لان الصحة فيها عبارة عن موافقة الامر وهو ليس شرعية بل يكون عقلية وهو الاجزاء عندي هي
وكذا الكلام في اجزاء العبادة وشروطها واسباب الوجوب وشرائطه فتدبر وبيان تلك المقدمة
يتوقف على بيان مقدمة اخرى وهي ان كلا من التكليف والمكلف به قسمان مجمل ومبين
القسم الاول منهما ايضا قسمان لان اجماله اما من جانب المكلف واما من جانب المكلف به
في التكليف الذي من جانب المكلف اما يسبب اجمال اللفظ كما اذا امر المكلف بصيغة الامر
وكان الامر مشتركا بين الوجوب والندب من غير نصب قرينة معينة للمراد والمسبب غير
ذلك مثل تعارض الامارتين كما اذا علمنا بالاجماع المركب ان الشيء الفلاني اما واجب او
حرام او بالامارتين المتكافئتين اللتين تدل احديهما على ان الشيء الفلاني واجب والاخرى
على انه حرام وهو انما يتم ان قلنا بجواز التكافؤ تعارض الامارتين المتكافئتين في الوجوب
والحرمة وربما يقال بجواز الاجماع في الاجماع البسيط ايضا كما اذا علم ان الاجماع واقع على
احد الامرين وهو كما ترى فان الاجمال من صفات اللفظ والاجماع ليس امرا لفظيا بل هو امر

معنوي لا يقبل الاجمال فتأمل وفي ما علم بالاجماع ان الواقع احد الامرين يكون الاجماع مركبا لا بسيطا
فتأمل اذا عرفت ذلك فاعلم ان التكليف لا يقبل الاجماع لان التكليف عبارة عن الخطاب المخصوص
الذي اراد المتكلم منه تفهيم المخاطب وفي الخطاب المجمل ليس تفهيم المخاطب بالدلالة او بصفته
والاجماع المركب ليس خطابا اريد منه تفهيم المخاطب وكذلك الامارتين المتعارضتين بل الخطاب
فيهما انما هو بما يدل على التخيير من الخطاب الشرعي العقلي او الخطاب الشرعي الغير العقلي اعني
الوضعي فان التفهيم انما يحصل بهما لا بالاجماع المركب والامارتين المتعارضتين فانهما لا يفيدان
شيئا الا امرا بينا ولا امرا مجملا فليس فيهما تكليف اجمالي هذا بالنسبة الى المكلف بالكسر
واما بالنسبة الى المكلف بالفتح فقد يتحقق بسبب تقصيره واذا تقرر ذلك نقول لحاصل العقدة الاولى
الى تكلف ويتوجه عليه ان التكليف يستدعي مكلفا به فذلك التكليف والمكلف به اما
مبينان فلا حاجة الى اثبات حجية الظن سواء قلنا ان المبين ما هو معلوم الدلالة او ما هو ظاهر
الدلالة اما اذا كان عبارة عن ما هو معلوم الدلالة فواضح واما اذا كان ظاهر الدلالة فلان التكليف
على ذلك التقدير لا يستدعي البيان بمعنى ظهور الدلالة والفرض انه يتحقق بنفس هذا يتحقق العلم
بالتكليف بعد العلم بصدور ما هو ظاهر الدلالة من جانب المكلف واذا حصل العلم لا حاجة
الى اثبات حجية الظن وعلى هذا ينبغي ان يتكلم في ان التكليف يستدعي البيان القطعي او لا يستدعي
ذلك بل انما يستدعي البيان الظني واذا رجحنا احد الشقين فلا بد من النظر في انه يكتفى في ذلك
الترجيح بالظن او لا يكتفى به بل لا بد من المرجح القطعي والعادة المستمرة والطريقة القائمة بين
الناس انما هو الاكتفاء بالبيانات الظنية ولا يلزم اختلال نظم العالم وعيش بني آدم
وهي هي في ما اذا تعذر او تعسر البيان العلمي او لا بل يكتفى به وان لم يستلزم البيان العلمي
بالتعذر او التعسر ولعل الظاهر ان المتكلم اذا ظن ان المخاطب فهم المراد لا يكتفي به اذا لم يكن
في تحصيل العلم بان المخاطب فهم المراد تعذر او تعسر واما اذا علم ان المخاطب فهم المراد

فهما ظنيا فهو يكتفي به لان المقصود انما هو فهم المراد والاتيان به بقصد الامتثال وهو يصدق في
صورة الظن ايضا هذا اذا كان المراد منه الامتثال واما اذا كان المراد الحكاية والنقل فقد لا يكتفي
بالظن ما لم يتعذر او يتعسر البيان العلمي وكذلك الظاهر ان المخاطب يكتفي في مقام فهم المراد المتكلم
بالظن اذا تعذر او تعسر تحصيل العلم بالمراد واما اذا لم يتعسر تحصيل العلم به فلا يكتفي با
لظن ولا بد في المقام من الفرق بين العلم والظن وعدم الخلط بينهما فتأمل واما الجواب عن قول
ان اجمال التكليف والمكلف به اما كلاهما من جانب المكلف فهو ينافي التكليف لانه لا تكليف
الا بعد البيان وكذلك اذا كان اجمال التكليف من جانبه فلا يصح الاستدلال بذلك الدليل على
حجية الظن في ما ادعى ان اجمال التكليف من جانب المكلف واما اذا كان اجمال التكليف
من جانب المكلف فيمكن الاستدلال به عليها ولكن لا يصح من تقديم اثبات التقصير واثبات
بالنسبة الى تمام اهل العصر وفي حق كل واحد واحد منهم مشكل فان الظاهر كثير اشتباه اما
ارثان عليه السلام وغيبته ليس كل واحد واحد من المكلفين بل السبب انما هو طائفة
من المكلفين ومن يتمسك بذلك الدليل في حجية الظن لا يعلم نفسه سبب غيبته عليه السلام
بل يعلم او يظن انه من انصاره عليه السلام ورزقنا الله مشاهدته وتشرفنا وجعلنا من خدمه
وانصاره فلا يتم الدليل في حقه واما ان كان الاجمال في المكلف به بخصوصه كما اذا امر بالصلوة
مثلا ولا يعلم المكلف حقيقة الصلوة وشرائطها فان كان الاجمال من جانب المكلف با
لكسر فنحن لا نمنع من جوازه ولكن نقول بعدم جواز تاخير بيانه عن وقت الحاجة فاذا حضر
وقت الصلوة ولم يات البيان فالحكم بعدم التكليف لقبح التكليف بالمجمل وتاخير بيانه عن
وقت الحاجة فان قلت ان الحكم بعدم التكليف انما يصح في ما لم يات الى وقت الحاجة بيانه
اصلا واما لو اتى البيان الظني فلا يصح الحكم بعدم التكليف بعد فرض العلم به فلا يكتفى
في البيان الظني قلت لا نسلم ذلك وهو مسلم فهو تسليم ظني لا تسليم قطعي والتسليم الظني

البيان م

لعدم لا يكفي في المقام فتم هذا اذا سلمنا اصل التكليف والاخذ بتكليف حتى يكون لها جانب الى اثبات
حجية الظن فان قلت ان ثبوت التكليف وشمول اكثر اخبار الحاظرين في التكاليف معلوم بالضرورة
من الدين فانا لسنا مجملين مثل الحاظرين قلت واما يتم تلك المقدمة اذا تم القول بجواز التكليف
المجمل بالدليل القاطع العلمي والاخذ بتمام المقدمة فلا يتم المدعى ولو اقيم عليه الدليل فان المبنى على
الظن لا يصير قطعيا بل يكون ظنيا فينبغي ان يتكلم فيه اولا اعلم ان التكليف والمكلف به قسمان
مجمل ومبين والقسم الاول منهما ايضا قسمان لان اجماله اما من جانب المكلف واما من جانب
المكلف والاجمال في التكليف الذي من جانب المكلف بالكسر اما بسبب اجمال اللفظ
كما اذا امر المكلف بصيغة الامر وكان الامر مشتركا بين الوجوب والندب مثلا من غير نصب قرينة
معينة للمراد واما بسبب غيره ذلك مثل تعارض الامارتين كما اذا علمنا بالاجماع المركب ان الشيء الفلاني
اما واجب او حرام او بالامارتين المتكافئتين اللتين تدل احديهما على ان الشيء الفلاني واجب والاخرى
على انه حرام وهو انما يتم ان قلنا بجواز تعارض الامارتين المتكافئتين في الوجوب والحرمة وربما يقال
بجواز الاجمال في الاجماع المركب البسيط ايضا كما اذا علم ان الاجمال واقع على احد الامرين وهو باطل
فان الاجمال من صفات اللفظ كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجماع ليس امرا لفظيا
بل هو امر معنوي فتم وبما علم بالاجماع ان الواقع احد الامرين يكون الاجماع مركبا لا بسيطا او
يكون المجمع عليه مجموعهما وايضا شيئين فتم والتكليف المجمل الذي كان اجماله من جانب المكلف
نحن نمنع جوازه لان التكليف عبارة عن خطاب اصل المخصوص الذي اراد منه تفهيم المكلف
او طلبه فاراد منه في الخطاب المجمل ليس تفهيم المخاطب بالدلالة الوضعية اللفظية بل وكان قائما
هي بالدلالة العقلية ودلالة الدليل بالدلالة العقلية غير ما هو المطلوب في الواقع المعين عند
المكلف والاجماع المركب ليس خطابا اريد منه تفهيم المخاطب وكذلك الامارتين
المتعارضتين بل الخطاب فيهما انما هو بما يدل على التخيير من الخطاب الشرعي العقلي او الخطاب

الشرعي الغير العقلي

بالصلوة الواحدة ودلالة التكليف المجمل لانه المكلف لم يبين القيد التي يكون شرطا للصلوة للمكلف
الوقت الحاجة والخروج عن عهدة التكليف المجمل انما هو بالاتيان باربع صلوات الى اربع جهات
قلت لا نسلم ان التكليف في الصورتين معين في الواقع وعند الله سبحانه وتعالى ومجمل عند
المخاطب الى زمان الحاجة وان الاتيان بثلث صلوات في الصورة الاولى واربع صلوات في الصورة
الثانية انما هو من باب المقدمة بل التكليف في الصورة الاولى انما هو بثلث صلوات وفي الصورة
الثانية باربع صلوات ويمكن ان يقال ايضا بان التكليف في الصورتين مبين والمجمل انما هو
المكلف به فان المكلف لا يعلم في الصورة الاولى ان المكلف به اي الصلوات الخمس وفي الصورة
الثانية الصلوة الى اي جهة من الجهات الاربع فتم وعلى تقدير تسليم جواز التكليف المجمل فهو انما
يكون بالدليل الظني لا بالدليل القطعي فلا يتم المدعى وهو اثبات حجية الظن في التكاليف
الشرعية بالدليل القطعي اللهم الا ان يتمسك بحجية الظن ابتداء ثم يقيد على مدعاه دليل قطعي
بل لانه اقيم عليها دليل قطعي وهو عدم امكان اقامة الدليل القطعي على جل المطالب النظرية و
هو على فرض تمامية المقدمة الاولى فتم واما التكليف المجمل الذي كان اجماله مستندا الى المكلف
بسبب تقصيره من عدم تعلم غير ممنوع وكذلك التكليف بالمجمل مطلقا بشرط عدم تاخير البيان عن وقت
الحاجة فتدبر اذا تقرر ذلك نقول لحاصل المقدمة الاولى كما قررها صاحب المعالم ومن تاخر عنه
وهم اما ان يكلفون بالاحكام التي جاء بها النبي صلعم يعني ان كل مكلف كان ثابتا للحاضرين في زمن
عليه الخطاب كان حجة ثابتا لمن كان متصلا الى يوم القيمة الغائبين عن مجلسه صلعم وكذلك
المعدومين بعد وجودهم وبلوغهم وكانت عقلهم شاركوا الحاضرين في عليه خطابه صلعم بالاحكام
بالاجماع في الدين وقوله صلعم حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة
وقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور وقوله تعالى تبارك
الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس

تكليف

بل الضرورة

وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ذلك دين القيمة ويتوجه عليه ان الاشتراك
في التكليف مسلم فيما كان تكليف الحاضر في موضع خطابهم الذي حصل له العلم به معلوما واما
اذا لم يكن معلوما فانه يمنع الاشتراك في التكليف لو كان المراد بالاشتراك فيه ان المكلف الذي
في زمانه شارك الحاضر في عليه في تكليفه بخصوصه لانه لا تكليف الا بعد البيان لان التكليف
بدون البيان تكليف الغافل وهو تكليف بما لا يطاق فان قلت ذلك يقتضي منع التكليف الواقعي
وهو ينافي مذهب المخطئة وابطال مذهبهم خلاف مذهب الشيعة وهو خرق للاجماع قلت انا
نمنع التكليف الواقعي وتثبيته من وجهين ولا يلزم علينا خرق الاجماع وتحقيق ذلك في مقام اخر
وان كان المراد بالاشتراك في التكليف الاشتراك في الجملة فلا يجدي المستدل فائدة فان قلت عدم
تسليم الاشتراك في التكليف فيما لم يعلم تكليف الحاضر في مجلس خطابهم معلوما يمنع الاكتفاء
بالبيان الظني وهو مذهب ابي عبد الله الحسين بن علي البصري حيث قال ان البيان هو العلم
الحاصل من الدليل الذي تبين به الشيء وقد ابطله المرتضى بحجة قول القائل بينت لك
هذا الشيء فلم يتبينه كذا في النهاية والظاهر فلم يبين منه فلو كان البيان هو العلم لتناقض وثبت
هذا الوصف مع عدم العلم وكيف يقال انه حدوث العلم ويلزم ان يكون من لم يعلم الشيء
لم يتبينه الله تعالى له ولا نصب له بيانا عليه ولا نبهه في بلاغته واعترض ايضا بان الحاصل من
الدليل كما يكون علما قد يكون ظنا فتخصيص اسم العلم بالبيان لا معنى له مع ان اسم البيان يعم
الحالين كذا في النهاية قلت ان البرهان الذي اقيم على انه لا تكليف الا بعد البيان انما يدل
على ان التكليف يقتضي البيان العلمي لان الظن لا يستلزم المطابقة للواقع ففي صورة عدم المطابقة
ان كان التكليف باقيا يلزم تكليف الغافل وان لم يكن باقيا يلزم النسخ قبل وقت العمل
بل قبل البيان فان قلت اذا يكفي في التكليف البيان الظني المطابق للواقع قلت انما يكفي
يكفي فيه البيان الظني اذا علم المكلف ان ظنه مطابق للواقع واذا علم ذلك كان الحاصل له العلم

دون الظن فان قلت

دون الظن فان قلت على هذا يلزم عدم الاكتفاء بالظن في فهم قوله تعالى وقوله رسوله صلى الله عليه وآله حتى
بالنسبة الى المخاطبين الحاضرين في مجلس الخطاب وهو باطل لا يقول به الاصولي بل ولا الاخباري
فانهم متفقون على الاكتفاء بالظن في الموضوعات ظاهرا قلت لا نسلم الاتفاق وكيف يمكن ادعاء فتح الاكتفاء
بالبيان الظني في التكليف الواقعي لا يستلزم عدم حجية الظن في فهم الكتاب والسنة فان حجيته
الظن في الموضوعات والاحكام لا يثبت التكليف الواقعي حتى يلزم الاكتفاء بالبيان الظني في
التكليف الواقعي واذا منعنا الاكتفاء بالبيان الظني في التكليف الواقعي فيمنع الاكتفاء بالبيان
الاجمالي فيه بالطريق الاولى فان قلت في البيان الاجمالي يمكن الخروج عن عهدة التكليف بيقين
بالاتيان بجميع الاحتمالات قلت ان الاتيان بجميع الاحتمالات كما يوجب الخروج عن عهدة
التكليف يقينا في البيان الاجمالي كذلك يوجب الخروج عن عهدة التكليف في البيان التفصيلي
الظني فيلزم التزام الاكتفاء بالبيان الظني في التكليف الواقعي ايضا فلا وجه للفرق والتفصيل
ومع ذلك يتوجه عليه ان الاتيان بجميع الاحتمالات اما ان يكون بوجوه يمكن استنباطها من البيان العلمي
ولم يجد عليه دليلا يفيد العلم او بعدم وجوه فيجوز تركه فيلزم ان يكون التكليف بغير
بيان ويتوجه عليه ايضا ان التكليف الواقعي انما يقتضي بيانه بحيث يعلمه المكلف بعينه و
يأتي به بقصد حصول الامتثال به بخصوصه وفي الاتيان بجميع الاحتمالات من باب المقدمة ليس
ذلك الا ان يأتي بباب الامتثال لا يقتضي قصد الوجه ولعله خلاف التحقيق ثم فان قلت لو
لم يكتف في بيان المراد بالبيان الظني يلزم اختلال نظم العالم وعيش بني آدم لان البيان العلمي
متعسر بل متعذر لان البيان لا يكون غالبا الا بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية مبنية على اصول
ظنية فلا يمكن بيان المرادات بالالفاظ بحيث يحصل العلم به بالبيان العلمي واذا لم يحصل بيان
المرادات يختل امر المعاش والمعاد لان الاحكام تدفى بالطبع لا بد من الاجتماع والتعاون
وهو يحصل الا ببيان المراد واذا تعذر بيان المراد لا يحصل التعاون فلا ينفع الاجتماع

بل بقي يختل امر معاشهم واما اختلال المعاد فلان الانسان كما يحتاج الى رسول باطني وهو العقل
كذلك يحتاج الى رسول ظاهري وفائدة الرسول الظاهري انما يظهر بالبيان فاذا تعذر البيان
لا يظهر الفائدة ولذلك المحذور وكان العادة المستمرة والطريقة القائمة بين الناس انما هو الاكتفا
بالبيانات الظنية قلت ان المتكلم لا يكتفي في بيان مراده بالبيان الظني بمعنى ان اعلم المتكلم
ان المخاطب لم يحصل له العلم بمراده بل انما حصل له الظن به وكان متزلزلا ومضطربا بل كلما
عليه البيان حتى يحصل له العلم بمراده ويرتفع تزلزله واضطرابه ولا يكتفي بحصول الظن بالمراد
للمخاطب الا اذا علم ان ظنه مطابق للمراد ومعمول بمقتضى ظنه الا اذا تعذر البيان العلمي او تعسر
وكذلك المخاطب لا يكتفي بالفهم الظني لم يكن تحصيل العلم بالمراد متعذرا او متعسرا فان قلت
على هذا يلزم ان يكون امره سبحانه وتعالى لمراده علما وعدم اكتفائه سبحانه وتعالى بالبيان الظني
وكذلك بيان رسوله وكانوا يكتفون بالظن ويأخذون به قلت بيان التكاليف لجميع المكلفين
بحيث يحصل لهم العلم بها ممتنع عادة فان قلت لو لم يحصل للحاضرين في مجلسه صلى الله عليه وآله العلم
في جميع الخطابات بل كان قد يحصل لهم العلم وقد يحصل لهم الظن كالعلم لكان الواجب
عليهم ان لا ينقلوا الا ما سمعوه منه بلفظه واذا نقلوه عنه بالمعنى الا عالم بالعلم فيما كان المفهوم
عليا وبالظن فيما كان ظنيا

بيان م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين اما بعد فقد
ذهب جماعة من فقهائنا الى انه يجب على كل مكلف الاجتهاد والاستدلال ايضا وقبله الشهيد في
الذكرى الى بعض قدماء الامامية وفقهاء حلب حيث قال وجوبه كفاية لقوله تعالى ولولا نفر
من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولتنذروا قومهم والحرج المنفي بالقرآن العزيز وعليه اكثر الامامية وخالف
فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب رحمهم الله فاوجبوا على العوام الاستدلال واكثر ايضا بعموم الاجماع
الحاصل من منافية العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع
الاباحة وفي الضار الحرمة مع تقدم قاطع في مثله ودلالة والنصوص مخصوصة انتهى ومن فقهاء
حلب ابن زهرة وقال في الغنية ولا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح ولان الطائفة
مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم وليس لاحد ان يقول قيام الدليل وهو اجماع الطائفة على
وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطاء عليه فيه من الاقدام على القبيح
ويقبح اسناده الى علم لانا نعلم اجماعهم على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه وهو موضع
الخلاف بل انما امروا برجوع العامي الى المفتي فقط واما العمل بقوله تقليدا فلا وان قيل في الفائدة
في رجوعه اليه اذا لم يجز له العمل بقوله قلنا الفائدة في ذلك ان يصير له يقينا ما كان
من العلماء الامامية سبيل الى العلم باجماعهم فيعمله بالحكم على يقين انتهى وخالف فيه الاكثر
كما في الذكرى كما ظهر في المقام وينبغي قبل الشروع في تحقيق المقام من بيان الاجتهاد وما
يتوقف عليه اما الاجتهاد فهو في اللغة من الجهد بمعنى الطاقة او المشقة وعن القرآن الجهد
بالفتح بمعنى الطاقة وبالضم بمعنى المشقة وفي الاصطلاح قيل استفراغ الوسع في طلب
الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه واختاره
العلامة في النهاية لانه قال هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث

يتنفي اللوم عنه بحسب التقصير وقيل استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي واختاره
العلامة في التهذيب حيث قال ما اصطلحنا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم
شرعي قيل والمراد باستفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد
عليه فيخرج الى الاول من وجه وقيل استفراغ المجتهد في درك الاحكام الشرعية وقيل ملكة
يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وفي التعاريف
اختلاف فانه يستفاد من بعضها ان الاجتهاد كما يكون في الاصليات انتهى ومن بعضها انه
يختص بالفرعيات ومن بعضها انه استفراغ الوسع في طلب الظن بالحكم ومن بعضها انه استفراغ
في درك سواء كان على سبيل العلم او الظن ومن بعضها انه يختص بالفقيه ومن بعضها عدم
الاختصاص به والمراد بالفقيه كما قال المحقق البهائي ره من مارس الفقه ولا يلزم الدور
ومن بعضها انه مخصوص بالمجتهد المطلق ومن بعضها عدم اختصاصه به بل يتحقق في المجتهد
المتجزي ايضا ومن بعضها انه عبارة عن العمل الخاص ومن بعضها انه عبارة عن الملكة الخاصة
عرفه بالاستفراغ المخصوص كانه نظر الى ظهور الاجتهاد في معنى الفعلي ومن عرفه بالملكة
المخصوصة كانه نظر الى ظهور المجتهد في صاحب الملكة لظهور بعض المشتقات فيه فتأمل وقيل في
توجيه الاختلاف في التعريف انه اي الاجتهاد في الاصطلاح يعتبران احدهما ينظر
الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة انتهى اقول اطلاق المجتهد على صاحب
الملكة كبعض المشتقات لا يستلزم اطلاق الاجتهاد على الملكة والاولى ان يعرف الاجتهاد
باستفراغ من كان له قدرة قريبة من الفعل على الاستنباط الاحكام الشرعية بنوعيه
من ادلتها التفصيلية اعني من جمع فيه شرائط الاجتهاد الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي
من ماخذه ومدركه فقد ثبت في الاصول انه ماخذ الحكم الشرعي الفرعي ومدركه وقد يراد
بالاجتهاد معنى آخر فانه قال الشيخ ره في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا

بدليلين بل يخطر استعمالها وهي بيّن ذلك فيما بعد وذلك انه عده دليلا والاجتهاد
بالمعنى المتقدم ليس من اقسام الادلة والظاهر المراد به نفس القياس والاستحسان والمصالح
المرسلة كما يظهر من فصل ان العبادة لم يرد بوجوب القياس وفي الكلام في الاجتهاد فانه فيه
بعد نقل الاختلاف في الاجتهاد فيما يصح تغييره في نفسه وخروجه عن الحسن الى القبح ومن الحظر
الى الاباحة في انكار من قصد مصيب في اجتهاده واختيار ان الحق في واحد وان عليه دليلا
من خالفه كان مخطئا فاسقا واعلم ان الاصل في هذه المسئلة القول بالقياس والعمل باخبار
الاحاد لان ما طريقه التواتر وظواهر القرآن فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق فيما هو معلوم من
ذلك وانما اختلف القائلون بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس
وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته واذا ثبت ذلك دل على ان الحق في الجملة التي فيها
الطائفة المحقة فانه يستفاد منه انه اراد بالاجتهاد في اول الكتاب القياس والانكار عليه
ذكره هنا مع القياس وخبر الواحد وليس المراد به خبر الواحد لانه قال في بيان المفتي والمستفتي
نقد عدمن خالفنا في هذه الاقسام انه لا بد ان يكون عالما بالقياس والاجتهاد واخبار
الاحاد ووجوه الدلائل والمقاييس واثبات الامارات المقتضية لغلبة الظن واثبات الاحكام
انتهى وايضا الادلة التي للمخالفين انما هي مذكورة في كتبهم وليس في كتبهم دليل يسمى
بالاجتهاد ثم ان الشيخ ره لا ينكر الاجتهاد بالمعنى الاول الا انه يعتبر فيه العلم دون الظن
لانه يستفاد من بعض كلماته في العدة ان الظن غير معول عليه في الشريعة منا قوله في العدة
واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة تستند الاحكام اليه فانه تتفرع احكام كثيرة
عليه في تقليد الحكم عند الشاهدين وفي جهات القبلة وما يجري مجراها ومنها قوله المذكور ان
الحق في واحد وان عليه دليلا ومن خالفه كان مخطئا فاسقا ومنافي له لا يجوز لاحد ان
يفتي بشيء من الاحكام الا بعد ان يكون عالما به لان المفتي خبر عن حال لا يستفتى فيه فمتى لم يكن عالما

به فقد باع

به فقد باع ان يخبر بالشيء على غير ما هو به وذلك لا يجوز الى غير ذلك ثم القطع بالجزم انه اراد بالعلم
العلم بالعلم الادلة ولا يستند الى العلم من الظنون التي اقيم على حجية الدليل القطعي فانه
قال في بحث اخبار الاحاد فاما ما اخترناه من المذهب وهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق
اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلعم او عن الائمة ع وكان ممن لا يطعن
في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك
قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم وهي نذكر القرائن
فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة والكلام طويل اخذنا منه
موضع الحاجة وقال فان ما طريقه التواتر وظواهر القرآن فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق
فيما هو معلوم من ذلك وقد حكيناه وقال في الفصل في بيان احكام المفتي والمستفتي واما
المستفتي فعلى ضربين احدهما ان يكون ممكنا من الاستدلال والوصول الى العلم بالحادثة مثل
المفتي فمن هذه صورته لا يجوز له ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه وانما قلنا ذلك لان قول
المفتي غاية ما يوجبه عليه الظن واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعدل على
غلبة الظن على حال واما اذا لم يكن له الاستدلال فقد اختلف قول العلماء في ذلك وقد حكينا اختلافهم
ثم قال والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم
يدل على ذلك ان وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين ع الى زماننا هذا يرجعون الى
علمائهم ويستفتونهم في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم العلماء فيما ويسوغون لهم العمل
بما يفتونهم به وكلما عدنا امدانهم فالمستفتي لا يجوز له الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي
ان ينظر كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة
ولم يحك عن واحد من الائمة ع النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا
يفتونهم في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه انتهى ويمكن التعدي

عنه ويقال انه يجوز العمل بالظن ايضا لانه قال في الفصل في الكلام على من احال العبادة
عقله فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر من ان يحصى فمن وجوب التوجه الى القبلة عن الظن
انما في جهة مخصوصة وتقدير النفقات وارش الجنايات وفي المتلفات والعمل بقول الشاهدين
ويجب ان يعلم ان الظن وان كان طريقا الى العلم بوجوب احكام على نحو ما ذكرناه وساوى هذا
الوجه العلم الا انه لا فصل بين ان يظن جهة القبلة وبين ان يعلمها في وجوب التوجه وكذلك
لا فصل بين ان يظن بالخسران في التجارة او يعلمه في تجنبها فانه لا تساوي العلم من وجوه اخر
ولا يقوم فيها مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوما له او في حكم
المعلوم بان يكون متمكنا من العلم به او يكون سببه معلوما اذا تعذر العلم به بعينه ولا بد
انهم ان يعلم وجوبه وجه وجوبه اما على جملة او تفصيله والظن في كل هذه الوجوه لا يقوم
مقام العلم الا حتى لم يكن عالما بما ذكرناه اولا او متمكنا من العلم به لم يكن عليه مزاحمة فيما
يعتقده وجرى مجرى ان لا يكون قادرا الى ان قال وهذه الجملة اذا تاملت بطل بها
قول من انكر تعلق الاحكام بالظنون ومن توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد ثبت الاحكام
بالظنون فقد ابعد نهاية البعد لان الاحكام لا تكون الا معلومة ولا يثبت الا من طريق العلم
الا ان الطريق اليها قد يكون تارة العلم واخرى الظن لانا اذا قلنا في طريق مبعدا وجب
علينا تجنب سلوكه فالقبح الذي هو قبح سلوكه ووجوب تجنبه معلوم لا مظنون وان كان
الطريق اليه هو الظن وتعلق الظن غير متعلق العلم لان الظن يتعلق بكون السبع في الطريق
والعلم يتعلق بقبح سلوكه والقول بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها في بعض
الجهات يجري على ما ذكرناه ويكون الحكم فيه معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا ويمكن ان يقال
انه انما يعمل بالظن في الموضع الذي ان استتبع الظن بالحكم لا في الحكم وفيه ان ما يوجب جواز
العمل بالظن في الموضع الذي يستتبع يوجب العمل به في الاحكام وما يجاب به من العمل بالظن في

الموضع الذي

الموضع الذي يجاب به بعينه عن العمل به في الاحكام الا ان يقال انه لا يحصل الظن بالاحكام فانه قال
في الفصل المذكور وليس هذا ما لا يجوز ان يكون به من ظن الربح والخسران او التجارة او الهلاك
وان القبلة في جهة مخصوصة وعلى الظن في قيم المتلفات وارش الجنايات التي يستند الظن
فيها الى العادات وتجارب واماارات معلومة مقررة ولذلك لم نجد من لم يجرب ولم يخبر وخبر
عن احوال التجارات ان يظن فيها بجاد لا خسرانا ولذلك من لم يعرف العادة في القيم ومارسها
لا يظن فيها القيم شيئا وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تاملته ووجدته مستندا الى ما ذكرناه
بما لا يصح دخوله في الشرعيات على وجه ولا سبب انتهى ويوجه عليه انه كابره الا ان يقال انه
فرق بين الظن والاعتقاد المبتدا وان ما يحصل في الاحكام انما هو الاعتقاد المبتدا دون الظن
كما قيل في القياس فانه فرق في الفصل المذكور فاما طعن مثبتي على الطريقة المتقدمة و
تصحيحهم عمل الظنون في الشريعة بقولهم انا وجدنا اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم وتفرقهم
يخبرون عن انفسهم بالظنون ويعملون ومثل هؤلاء او طائفة منهم لا يجوز ان يكذبوا على نفوسهم
فكيف يدفع الظنون وهذه حالها فليس بشيء لان من نفى الظن ان يقول لست اكذب هؤلاء
المجتهدين في انهم يجدون انفسهم على اعتقاد ما وانما اكذبهم في قولهم انه ظن وواقع من امارة
والعلم بالفرق بين الاعتقاد المبتداء والعلم والظن ليس بعزيز فكان القوم سبقوا الى
اعتقادات ليست ظنونا ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون وليس كذلك
وفيه ان الفرق بين الظن والاعتقاد المبتدا غير جريء كيف والاعتقاد لا يوجب من غير سبب
لانه ممكن والممكن لا يوجد بدون العلة فاذا كان له سبب وعلة فلا يكون فرق بينه وبين
الظن وما يدل على فساده ان ما استدل به على حجية الظن يدل على حجية الاعتقاد المبتداء
وقد كان الشيخ ره لا يقول بالفرق بينهما وانما اورد الكلام من قبل المنكرين للظن فان قلت
انه قال في اول العدة واما الامارة فليست بموجبة للظن بل يختار الناظر فيها عندها الظن

ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من جهة واحدة فقد يحصل لجميعهم الظن فلو كانت
موجبة لوجب ذلك كما يجب ذلك في الدليل الا ترى ان الجماعة اذا نظرت في الدليل من
الوجه الذي يدل لحصل لجميعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون بعض وليس كذلك الظن قلت
انه لا يدل على انه يقول بان الاعتقاد المبتدا يخالف الظن وبينهما فرق بل انما يدل على ان الامارة
لا توجب الظن بما ذكر من الدليل وفيه نظر فانا نقول ان الظن انما لا يحصل انما هو لان الناظر
فيه لم ينظر فيه من الوجه الذي يوجب الظن كما يقال في الدليل اذا تخلف عنه العلم فتم فان
قلت كيف يقول بالاجتهاد وقد قال في فصل ان النبي صلعم قد كان يجتهد في شيء من الاحكام
وان من غاب عن الرسول صلعم في حال حيوته هل كان يسوغ له الاجتهاد او لا وكيف حال من
من يجوز في جواز ذلك لعلم ان هذه المسئلة سيقع على اصولنا فانا قد بينا ان القياس والاجتهاد
لا يجوز استعمالهما في الشرع واذا ثبت ذلك فلا يجوز للنبي صلعم ولا لاحد من رعيته حاضرا
كان او غايبا لا حال حيوته ولا بعد وفاته استعمال ذلك على حال قلت كيف لا يقول با
لاجتهاد وقد قال في الفصل في بيان احكام المفتي والمستفتي بعد الكلام الذي نقلناه عنه
فاذا لا بد من ان يكون عالما لا يكون عالما الا بعد امور منها ان يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك
الحادثة الا بعد معرفته وذلك نحو العلم باسمه وصفاته وتوحيده وعدله الى ان قال ولا بد ان
عالما بالنبي الذي جاء بتلك الشريعة ولا بد من ان يعرف صفات النبي صلعم وما يجوز عليه
واذا عرف جميع ذلك فلا بد ايضا ان يعرف الكتاب فانه يتضمن كثيرا من الاحكام ولا بد من
ان يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب الا به وذلك يوجب ان يعرف جملة من الخطاب العربي وجملة
من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما ولا بد ان يعرف الناسخ والمنسوخ
ولا بد ان يعرف العموم والخصوص والمطلق والمقيد ولا بد ان يكون عالما بانه ليس هناك
دليل يعرفه من الحقيقة الى المجاز لانه متى يجوز ذلك لم يكن عالما به ولا بد ايضا ان يكون عالما

بالسنة

بالسنة وناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وحقيقتها ومجازها وانه ليس هناك
ما يمنع من الاحتجاج بالخبر من ظواهرها كما قلناه في الكتاب لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما بها ولا
بد ان يكون عارفا بالاجماع واحكامه وما يصح الاجماع ويحتاج به وما لا يصح ولا بد ان يكون عارفا
بافعال النبي صلعم وما فيها من الوجوب والندب والاباحة حتى يكون عالما بما ينبغي به فان فعل
بدلالة او نص بينه لم يامن ان يكون ما اتى به بخلاف ما اتى به وذلك قبيح ثم قال وقد عدد من خالفنا
في هذه الاقسام الى اخر ما ذكرنا وايضا كيف لا يقول بالاجتهاد وهو يعمل بخبر الواحد الذي
كان من طريق اصحابنا الفقهاء بالامامية وفيه اختلاف ولا يمكن رفعه الا بالاجتهاد فان قلت
انه رد قال بعد كلامه واعلم ان الاصل في هذه المسئلة الى اخر ما نقلناه واما على ما اخترته
من القول في الاخبار المختلفة المروية من جهة الخاصة فلا ينتقض ذلك لان غرضنا في هذا
في هذا المكان ان نبين ان الحق في الجهة التي بها الطائفة المحقة دون الجهة التي خالفها
وان لكل كان حكم ما يختص به الطائفة والاختلاف التي بينهما الحكم الذي معنى الكلام عليه
في باب الكلام في الاخبار فلا تنافي بين القولين قلت

ثم ان الاصوليين اختلفوا في الشرائط المعتبرة في الاجتهاد فقال الشيخ في النهاية ينبغي ان لا يتجرأ الفقيه
احد حتى يثق من نفسه بالقيام به وليس يثق احد بذلك من نفسه حتى يكون عالما بكتاب الله عالما
بالكتاب وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وندبه وايجابه ومحكمه ومتشابهه عارفا بالسنة وناسخها
ومنسوخها عالما باللغة مطلعا بمعاني كلام العرب بصيرا بوجوه الاعراب ورعا عن محارم الله
قويا هاديا في الدين مستقرا على الاعمال الصالحة مجتنبا للكبائر والسيئات شديد الحذر
من الهوى حريصا على التقوى انتهى ومثله كلام ابن ادريس وسيأتي دقائق العلوم في النهاية
المطلب الثاني في المجتهد وفيه مباحث الاول في شرائطه وبعضها شيء واحد وهو كون المكلف
بحيث تمكن من استنباط الدلائل الشرعية على الاحكام وهذه الملكة مشروطة بامور آ ان
يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد منه شيئا فيكون عارفا باللغة والوضع
العرفي والشرعي لجواز النقل فيهما ب ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما
يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق
بخطابه لجواز ان يعني به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم وعصمته والحكم
بكونه تعالى حكيما مبني على العلم بانه تعالى علم القبيح وبانه غني عنه وانما يتم ذلك على قواعد
المعتزلة فاعتذر الاشاعرة بانه جائز الوقوع عقلا فعدم عدم وقوعه لا يقدح في ما ذكرناه
وما ذكرناه يجوز من الله تعالى كل شيء لكنه خلق بناء على ابدية بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا
ظواهرها ولم يجد لعدم العلم مع حصول الظن للفقيه ج ان يعرف تجرد اللفظ او اقترانه
بقرينة ان كانت معه والا جاز في ما حكم بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما
عقلية يظهر بها ما يجوز ارادته من اللفظ ما لا يجوز او السمعية وهي الادلة المقتضية للتخصيص اما
في الاعيان او الازمان كالنسخ او المقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به وح
يجب ان يعرف شرائطه ولما كانت الادلة السمعية نقلية وجب ان يكون عارفا بالنقل المتواتر

والاحاد

والاحاد وان يعرف شرائطها ولما كانت الادلة قد تتعارض ولا يمكن العمل بجميعها ولا اهمالها ولا
بالبعض جزافا بل لا بد من العمل بالراجح منها وجب ان يكون عارفا بجهات الترجيح وطرقه والضابط
ما قاله الغزالي هنا وهو ان مدار الاحكام الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فيجب
معرفة هذه الاربعة ولا بد مما من اربعة اخرى لبيان مقدمات الاولى معرفة شرائط الحد
والبرهان على الاطلاق الثانية معرفة النحو واللغة والتصريف لان الادلة عربية وانما يمكن
معرفة دلالتها بعد معرفة كلام العرب وما يتوقف معرفة الواجب المطلق عليه فهو واجب
واما العقل ان المهمان فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة
وهي معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم والواجب الاقتصار هنا على تعديل الفقهاء والمشايخ
السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة وكثرة الوسائط وهذه الامور الثمانية
لا بد من معرفتها ولا يشترط معرفة الكتاب العزيز بجملته بل ما يتعلق بالاحكام وهو خمس مائة
آية ولا يشترط حفظها اتم بل ان يعرف مواضعها حتى يطلب الآية المحتاج اليها عند الحاجة و
كذا السنة يجب ان يعرف الاحاديث الدالة على الاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب
ولا يلزم حفظها اتم بل ان يكون عنده اصل معتمد مشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام
الشرعية دون المواعظ والاداب واحكام الاخرة واما الاجماع فيجب ان يعرف مواقعه لئلا
يفتي بخلافه وطريقه ذلك ان يفتي بما يوافق قول بعض الفقهاء المتقدمين او يطلع
بمعرفة الواقعة في عصره ولم يجد اهل الاجماع عنها واما العقلية فمعرفة البراءة الاصلية و
الاستصحاب والتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنه وهو نص او اجماع او غيرهما فيما
يتعلق بمعرفة الحقائق الشرعية واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالعموم و
صفاته وما يجب فيه وما يمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول صلى الله عليه وسلم وحكمه بمنع
وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات ولا يشترط معرفته بدقائق علم الكتاب و

والبحث فيه بل معرفته بما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث
تمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات وهذه شرايط المجتهد المطلق المتصدي للحكم
والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفته بما يتعلق بتلك
المسئلة ولا يجب فيها ولا يشترط معرفته المجتهد بجميع الاحكام واما الاطلاق على مدارك
جميع المسائل فهو غير مقدور للبشر انتهى وفي التحرير ويشترط في معرفة الاحكام العلم بستة
اشياء الكتاب والسنة والاجماع والاختلاف والقياس ولسان العرب اما الكتاب
فيحتاج في معرفته الى عشرة اشياء الخاص والعام والمقيد والمطلق والمحكم والمتشابه والمجمل
والمبين والناسخ والمنسوخ لان في الكتاب اجمع بل في الايات المتعلقة بالاحكام وهي نحو
خمسمائة اية واما السنة فيحتاج الى معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون سائر الاخبار ويفتقر
الى ان يعرف منها ما يعرف من الكتاب ويزاد معرفة التواتر والاحاد والمراسيل والمتصل
والمسند والمنقطع والصحيح والضعيف ويحتاج الى معرفة الحجج المجمع عليه والمختلف فيه
شرايط الاجماع واما القياس فقد اجمع علماؤنا على انه ليس بحجة في الاحكام الا ما نص على
علته فان في هذا النوع من القياس خلافا والاقرب عندي العمل به على هذا يجب ان يكون
عارفا بكيفية شرايطه والاستنباط منه ويجب ان يعرف من النحو والصرف واللغة والتعريف
ما يتعلق بالاحكام من الايات والاخبار المحررة الواردة من النبي صلى الله عليه وآله والائمة المعصومين
عليهم السلام ويجب ان يعرف شرايط الاستدلال وكيفية تركيب البراهين والتناتج وشرايطه
ولا يشترط في ذلك البلوغ الى الغاية فان حصول ذلك متعذر في اكثر الاحكام بل المعتبر
اصول الاحكام بحيث يتمكن من الاستنباط والاستخراج ما يرد عليه من الفروع فان المسائل
الفرعية قد يعلمها المجتهدون في كتبهم فلا يكون شرطا في الاجتهاد انتهى وقال شيخنا الشهيد
الاول ره في الذكرى الاشارة الثالثة يعتبر في الفقيه امور ثلثة عشر قد نبه عليها في قوله

عمر بن حنظلة

عمر بن حنظلة عن الامام الصادق ع انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف
احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا ولم يقبله منه فانما بحكم الله
استخف وعلينا رد وهو راد على الله وهو على حد الشرك بالله فاذا اختلفا فالحكم ما حكم به
اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما الامر الاول الايمان لقوله منكم لان غير
المؤمن يجب النبذ عند جزء وهو ينافي التقليد الثاني العدالة لذلك ايضا وعليه نبه بقوله
اعدلهما الثالث العلم بالكتاب الرابع العلم بالسنة ويكفي فيهما ما يحتاج اليه ولو بعبارة
اهل صحيح الخامس العلم بالاجماع والخلاف لئلا يفتي بما يخالفه السادس العلم بالحال
السابع العلم بالاصول الثامن العلم باللغة والنحو والصرف وكيفية الاستدلال وعلى ذلك
وعلى ذلك دل بقوله وعرف احكامنا فان معرفتها بدون ذلك محال التاسع العلم بالناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه والنص والمؤول ونحوها مما يتوقف عليه فهم المعنى والعمل بموجبه
العاشر العلم بالجرح والتعديل ويكفي الاعتماد على شهادة الاوليين به كما يعمل عند كتب
الرجال اذا تعذر ضبط الجميع مع تطاول الازمنة وفي الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب
بلوغ واف وبيان شاف والى ذلك اشار بقوله وروى حديثنا الهادي عشر العلم يقتضي
اللفظ لغة وعرفا وشرعا الثاني عشر ان يعلم من الخطاب اراءة المقتضي ان يخرجه عن الترتيب
واراده ما دلت عليه القرينة ان وجدت لئلا يخطأ به وهو موقوف على ثبوت الحكمة الثالث
عشر ان يكون حافظا بمعنى انه اغلب عليه من النسيان لتعذر درك الاحكام من دونه انتهى
في الدروس ويشترط في القاضي الاستقلال بالافتاء بان يعلم المقدمات السبع الكلام
الاصول والنحو واللغة والتعريف وشرايط الحد والبرهان واختصاصه بنوع قدسية يامن
معها الغلط ويعلم الاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع ودلالة العقل فيعلم من الكتاب
والسنة خمسة وعشرين الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال و

البيان والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والظاهر والنادر وتفسير الالفاظ وكيفية الدلالة و
مقاصد الالفاظ والتواتر والاحاد والمسند والمرسل والمقطوع ومحال الرواة وتعارض الادلة
ووجوه الاستخراج ويكفي في الكتاب ومعرفة الايات المتعلقة بالاحكام وهي نوف خمسمائة اية و
لا يشترط حفظها بل يهم مقتضياتها واستحضارها متى شاء ويكفي في السنة الاخذ والى اصل صحيح
عنده رواه عن عدل بسند متصل عن العدول الى الامام والاحاطة بمسائل الاجماع لئلا يفتي بما
يخالفه وانما يصير الى دلالة الاصل عند تعذر دليل سمعي انتهى وقال شيخنا الشهيد الثاني
ره في الروضة وفي الغنية سمعه بنقد قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل
والذكورة والايمان والعدالة وطهارة المولد اجماعا في والكتابة والحرية والبصر على الاشهر
والنطق وغلبة الذكر والاجتهاد في الاحكام الشرعية واصولها ويتحقق بمعرفة المقدمات
الست وهي الكلام والاصول والنحو والتصريف ولغة العرب وشرائط الادلة والاصول الاربعة
وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والمعتبر من الكلام ما يعرف به الله تعالى وما يجب له
من صفات الجلال والاكرام وعدله وحكمته ونبوة نبينا صلعم وعصمته وامامة الائمة عم لذلك
ليحصل الوثوق بخبرهم ويتحقق الحجة به والتصديق بما جاء به النبي صلعم من احوال الدنيا والاخرة
كل ذلك بالدليل التفصيلي ولا يشترط الزيادة على ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون من احكام
الجوهر والاعراض وما اشتملت عليه كتبهم من الحكمة والمقدمات والاعتراضات والاجوبة الشبهات
وان وجب معرفته كفاية من جهة الرد على من لم يرج جماعة من المحققين بان الكلام ليس شرطا في
الفقه فان ما يتوقف عليه منه مشترك بين سائر المكلفين ومن الاصول ما يعرف به ادلة الاحكام
من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت
عليه مقاصده من النحو والتصريف ما يختلف المعنى باختلافه لتحصيل ما يعرف المراد من
الخطاب ولا يعتبر الاستقصاء فيه على الوجه التام بل يكفي منه ما فاق ومن اللغة ما يحصل به

كلام الله ورسوله

كلام الله ورسوله وتوابعه بالحفظ او الرجوع الى اصل صحيح يشتمل على معاني الالفاظ المتداولة
في ذلك ومن شرائط الادلة معرفة الاشكال الاخر ابنية الاستثنائية وما يتوقف عليه من المعاني
المفردة وغيرها ولا يشترط الاستقصاء في ذلك بل يقتصر على المجرى منه وما زاد عليه فهو مجرد تضييع
للعمر وترجيح الوقت والمعتبر من الكتاب الكريم معرفة ما يتعلق بالاحكام وهو نحو من خمسمائة
اية اما بحفظها او فهم مقتضاها ليرجع اليها متى شاء ويتوقف على معرفة الناسخ منها والمنسوخ
ولو بالرجوع الى اصل يشتمل عليه ومن السنة جميع ما يتعلق منها بالاحكام ولو في اصل صحيح
رواه عن عدل بسند متصل الى النبي صلعم والائمة عليهم السلام ويعرف الصحيح منها والحسن و
الموثق والضعيف والموقوف والمرسل والمتواتر والاحاد وغيرها من الاصطلاحات التي
دونت في دراية الحديث المفتقر اليها في استنباط الاحكام وهي امور اصطلاحية توقيفية لا
مباحث عقلية ويدخله في اصول الفقه معرفة احوالها عند التعارض وكثير من احكامها
ومن الاجماع ولا بد في ان يعرف ان ما يتفق به لا يخالف الاجماع اما بوجود موافق من المتقدمين
او بغلبة ظنه على انه واقعه تحدوه لم يخف عنها السابقون بحيث حصل بها احد الامرين
لا معرفة كل مسئلة اجمعوا عليها او اختلفوا ودلالة العقل من الاستصحاب والبراءة الاصلية
وغيرها داخلة في الاصول وكذا معرفة ما يحتج به من القياس بل يشتمل كثير من مختصرات اصول
الفقه كالتهذيب ومختصر الاصول لابن الحاجب على ما يحتاج اليه من شرائط الدليل المذكور
في علم البرهان وكثير من كتب النحو على ما يحتاج اليه من التصريف فهم يشترط مع ذلك كله ان
يكون له قوة تمكن بها من رد الفروع الى اصولها واستنباطها منها وهذه هي العمدة في هذا الباب
ولا تحصيل تلك المقدمات قد صارت في زماننا سهلة لكثرة ما حققه العلماء والفضلاء فيما
في بيان استنباطها وانما تلك القوة بيد الله يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده
ولكثرة المجاهدات والممارسة لاهلها مدخل عظيم عليه في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

ضبطنا وان الفرائض الحسين انتهى وقال صاحب المعالم والاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها
وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم
من اللغة ومعاني الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع
الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بما فيها او يتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة
الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المعتمدة ما يجمعها ويعرف موضع كل باب
بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتجنب من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي
والعموم والخصوص الى غير ذلك من قواعده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد
كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل بما لما فيه من الاختلاف
لا كما يفعله القاصرون وان يعرف شرايط البرهان لانتاج الاستدلال لا بد وانه لا من فاريقوه
قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من
الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة
من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم
وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث الانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل
بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتجرين في علم الكلام وناقشهم
في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرايطه وهو حسن مع
ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ من شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل
الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة ويتعين على الوصول اليه
وبالجملة بجهاده او بجهاده بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه

فن الخلافات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي تقتضي الفرد من الدين بكذبها انتهى
وبدفع بعض الاختلافات بالتزام الفرق بين شرايط الاجتهاد وشرايط القضاء والافتاء فانه
يعتبر في المفتي والقاضي ما لا يعتبر في المجتهد ثم بين كلام الشهيدين اختلاف في شرايط المفتي
ظاهرا فانه اعتبر الشافعي فيه ما لا يعتبره الاول من البلوغ والعقل والذكورة وجهان المولود
الكتابة والحرية والبصر والنطق وما يعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو علم اللغة والمراد به ان
يعرف بالفعل او بالقوة القريبة معاني الالفاظ المطابقية والتضمنية والالتزامية اللفظية و
منها المفاهيم فانه كما يعتبر المعنى المطابقي كذلك يعتبر المعنى التضمني والالتزامي والفرق بين
الحقيقة اللغوية والمجاز داخل في اللغة ومنها معرفة الحقايق الشرعية والعرفية ثم قيل ان يعرف
من اللغة ومعاني الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو
بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف انتهى وفيه نظر وعلم النحو
والصرف والاشتقاق وعلم المعاني والبيان لان الكتاب والسنة كما كانا عربيين كان معرفتهما
لا يتم الا بمعرفة مفردات كلمات العرب بالعلم باوضاع الشخصية والنوعية وتركيباتها ومعرفة
المعاني التركيبية يتوقف على علم المعاني سواء قلنا ان دلالة التقديم والتاخير والذكر والحذف
والتعريف على ما ذكروه من قبيل دلالة اللفظ على معناه المطابقي او الالتزام اللفظي او العقلي
فان الشخص بما يعلم خواص التقديم والتاخير والذكر والحذف وانواع التعريف والتنكير
والمزج والجملة الاسمية والفعلية وغيرها لا يعرف المراد من الكلام بلا شبهة وكذلك علم
المعاني فانه ما لم يفرق بين التشبيه والاستعارة والمجاز والحقيقة لا يعرف المراد ويعطي
كلام الشيخ في النهاية انه ذلك الاشتراط حيث قال مطلقا بمعاني كلام العرب وكذلك
ابن ادريس في السرائر حيث قال مصطلحا اي فيما يعاني كلام العرب كمستقله وكذلك
كلام العلامة في النهاية حيث قال ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد

منه بل وفي التحرير وتدرج بذلك السيد المرتضى ره والشهيد الثاني ره في كتاب آداب
العالم والمتعلم والشيخ احمد بن المتوج البحراني كما نقل عنهم والشيخ البهائي في الزبدة حيث
قال ولمن يجتهد في المسئلة من يحصل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها من علوم العربية وقال
في الحاشية ويدخل فيها اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اما علم البديع فالظاهر انه لا يدخل
له في الاجتهاد وقال في الحاشية ايضا وقد ظن بعضهم ان علم المعاني والبيان من هذا القبيل
وهو خطاء لما يجيء في الباب الترجيحات من ترجيح الفصيح على غير الفصيح عند التعارض بل
ذهب العلامة ره في التهذيب الى ترجيح الافصح على غير الافصح انتهى وما ذكراه في سبب الاستدلال
اولى مما ذكره فيه ره ولو قلنا بترجيح الافصح على غيره يشترط في الاجتهاد علم البديع ايضا وذلك
من وجهين احدهما ان ما يقتضي ترجيح الافصح على الفصيح يقتضي ترجيح ما روعي فيه القواعد
البديعية على ما لم يراع فيه تلك القواعد والثاني ان مراعاة القواعد البديعية يوجب الافصحية
كما هو ظ ابن الاثير حيث نقل عنه انه قال في المثل السائر اعلم ان البلاغة والفصاحة اوصاف
خاصة واوصاف عامة فالخاصة كالتجنيس فيما يرجع الى اللفظ وكالمطابقة فيما يرجع الى
المعنى واما العامة فكالسجع فيما يرجع الى اللفظ وكالاستعارة فيما يرجع الى المعنى انتهى قلت
ولكن الظ العدم سيما في اخبار الائمة ع فانهم عليهم السلام في مقام جواب السائل الغير الفصيح
بل والغير الفصيح لم يكونوا في مقام تادية الجواب في الكلام الافصح وبالجملة لا يحصل لنا عند
تعارض الافصح والفصيح الظن بان الافصح كلام الامام ع دون الفصيح وقال الفاضل
الاصفهاني في كشف اللثام حيث قال ووصيتي الى علماء الدين واخواني المجتهدين ان
لا ينطقوا في الفقه بمسائله ولا يتعرضوا وجوه ادلته الا بعد اتقان العربية بانواعها باستقراء
فنونها ما ينطق به العرب انتهى وعدم التفسير بعد ما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية و
علم الحديث المتعلق باحكام الفروع فان علم الحديث المتعلق باصول العقائد واحوال الانبياء

والاوصياء

والاوصياء والجنة والنار والقيمة والبرزخ ليس من شرائط الاجتهاد نعم يتوقف الايمان على
التصديق بالاصول الخمسة وما علم من الدين ضرورة وعلم الرجال بان يعرف احوال الرواة الاجتناب
المتعلقة بالفروع ولو بالرجوع الى كتاب الرجال وهو يتوقف على معرفة اصطلاحات علماء الرجال
والدراية ليس خارجا عن علم الاصول وعلم الرجال وينبغي ان يعلم ان توقف الاجتهاد على علم الحديث
مبني على حجية خبر الواحد وعلى علم الرجال مبني على القول بحجية اخبار الاحاد من حيث انها من قبيل
الاسباب الشرعية واما على القول بان حجيتها من حيث افادة الظن فلا حاجة الى علم الرجال في الاستدلال
بالاخبار الموجودة في الكتب الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار الا اذا
وقع التعارض بينها لما قرر ما من ان ما في الكتب المذكورة مظنون الصدور من اهل العصمة سلام
الله عليهم اجمعين نعم ذهل ما يعتبر من علم الحديث في الاجتهاد الاطلاع على جميع الاخبار التي
وردت في الاحكام الشرعية الفرعية كما هو ظ الى وضعه حيث قال ومن السنة جميع ما اشتمل منها على
الاحكام ولو في اصل مصنف رواه عن عدل بسند متصل الى النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والمعالم
حيث قال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المعتمدة ما يجمعها
ويعرف موضع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها او ما دون ذلك ويمكن ان يقال انه يكفي في اجتهاد
كل مسئلة من المسائل في امثال زماننا الظن بانه لم يرد فيها عن الائمة ما يكون معارضا
له سواء حصل ذلك الظن من الرجوع الى بعض الكتب الاربعة او بعض الاصول الكافي والتهذيب
ولكن يرد عليه ان الكلام في شرائط الاجتهاد المطلق دون مطلق الاجتهاد بل في شرائط من يقدر على
الاجتهاد دون الاجتهاد نعم ويرد على شيخنا صاحب الروضة وصاحب المعالم ان وجود الاصل الصحيح
عند المجتهد ليس من شرائط الاجتهاد والا كان وجود كتاب اللغة وبعض الكتب الاستدلالية
عنده من شرائط الاجتهاد ايضا وليس كذلك نعم بل شرط الاجتهاد ان يكون فهم الاخبار المتعلقة با
لفروع او بالقوة القريبة من الفعل نعم لا بد للمجتهد الذي يريد ترجيح المسئلة من الاسباب التي

التي يتوقف عليها ترجيح المسئلة من كتاب اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان وكتاب الاجماع
وكتاب الفقه الاستدلالي الى غير ذلك من الكتب العلمية بقدر الحاجة ويمكن ان يقال وجود تلك
الكتب عنده من شرايط وجوب الاجتهاد عليه دون شرايط نفس الاجتهاد فانها بالنسبة اليه كالآلة
ثم ويتعين قدر الحاجة منها انما هو ما يحصل بالرجوع اليها الظن بالمسئلة ويختلف ذلك باختلاف
المسائل والاشخاص والاوقات وينبغي ان يعلم ان المجتهد المطلق قد يجتهد في المسئلة وليس عنده
كتاب حديث تام وكتاب لغة تام بل ولا كتاب حديث وكتاب لغة وكتاب نحو وكتاب فقه
والمعيار انما هو حصول الظن بالمسئلة بعد الاستقراء الذي ينبغي ان يصدر عنه فالقول بشرائط
الاجتهاد المطلق بوجود اصل صحيح جامع للاحاديث المتعلقة بالاحكام عنده لا وجه له وان يعرف
جهات الترجيح بان كان له قوة تقتدر على الترجيح فيما يمكن فيه الترجيح فان جهات الترجيح لا تنحصر فيما
ذكره الاصوليون في كتبهم الاصولية وما ذكروه فيما نظير ما ذكره المعانيون في علم المعاني فان النكات
ليست منحصرة فيما تيسر وان تعذر يقتدر على تحصيل الظن بعدم الاجتماع على خلاف ما يبقى
به الظن بكون فتواه مخالفا للاجماع واعتبر بعض الاصحاب ان يعرف مواقع الاجماع وفيه نظر وان
يكون له ملكة مستقيمة يقوى او دالة يقتدر بها على رد الفروع في الاصل وهي العمدة في هذا الباب
وان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال على المسائل بدونه وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين الى غير ذلك
من القواعد التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه جماعة من المحققين ومن
العجب انه لم يذكر جماعة من فقهائنا في شرايط الاجتهاد علم الاصول مثل الشيخ في النهاية وابن ادريس
ويمكن ان يقال انه داخل فيما ذكروه فانه وقد الشيخ عالما بالكتاب والسنة وسنخه وعامه
خاصه وندبه واجابه ومحكمه ومتشابهه عارفا بالسنة وناسخها ومنسوخها وكذا ابن ادريس
ثم وقد اوردوا على اشتراط ذلك العلم انه لم يكن في الصدر الاول وفيه ان علم اللغة والصرف

لك والتحقيق

كذلك والتحقيق ان تدوينه مستحدث كتدوين سائر العلوم وهو لا يدل على عدم الحاجة اليه وفي الفوائد ومن
الشرايط معرفة فقه الفقهاء وكيف استدلالهم وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة اذ
لو لم يطلع عليها لم يمكن الاجتهاد والفتوى وقد سبقه بذلك الشيخ البهائي رحمه الله
قال ولا بد من انس طبع الفقهاء وفي الحاشية وربما قيل هذا هو الباعث على ادراج
الفقيه في تعريف الاجتهاد كما فعله ابن الحاجب وغيره انتهى وفيه انه من الشرايط اعني
القوة القدسية والملكة القوية وهي اصل الشرايط لو وجد ينفع بالي الشرايط وينتفع من
الادلة والامارات والشبهات بل وباد في الشارة يتفطن بالاختلاف وعلى جبلة بادي
توجه من النفس يتفطن بالاحتياج الى الشرايط ويدري انما العلوم الاختلاف وان الصلح
لا بد منه وانه مفتقر في الشرايط ولو لم يوجد لم ينتفع بتعلمه للبديهيات ولا دليل النظريات
كما يشاهد الان ثم قال واعلم ان هذا الشرط يتضمن امورا الاول ان لا يكون مسبوقا بالسليقة فانه
انه للمخالفة الباطنة والاعوجاج والى كما ذكر وكيف باعتبار الموارد من مثل سبق تقليد
او شبهة وطريقة معرفة الاعوجاج الترمي على الفقهاء فان وافق فهمه واجتهاده طريق
الفقهاء فليحمد الله تعالى وليشكره وان وجده مخالفا فليتهم نفسه الثاني ان لا يكون وجه
بحاثا في قلبه محبة البحث والاعراض ومثل هذا القلب لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق
من الباطل الثالث ان لا يكون لجوجا عنوانا الرابع ان لا يكون في حال خصومة مستبدا
برايه الخامس ان لا يكون له حدة ذهن زائدة بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل اصحاب
الجزم السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالمشكلات والدقائق ويقبل كل ما يسمع ويعمل
ومع كل قائل بلا تدبر فمن هذا قد ونطنه لمعرفة الحق من الباطل ويرد الفروع الى الاصول
ويدري في كل فرع يرد عنده ويتبين بيانه من اي اصل يؤخذ ويجري مسائل اصول
الفقه في الايات والاخبار وغيرها ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيته السابع ان لا

يكون مدعمره متوغلا في الكلام والرياضي والنحو او غير ذلك مما هو طريقة غير طريق الفقه ثم يشرع
بعد ذلك في الفقه فانه يغرب الفقه كثيرا بسبب انس ذهنه بغير طريقه الثاني ان لا يأنس
بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث الى حد يصير المعاني المأولة من جملة المحتملة المساوية
للظاهر المانعة عن الاطمئنان به ولا يعود نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه فانه ربما يبعد
الذهن التاسع ان لا يكون جريا غاية الجرأة في الفتوى والمسارعة لا يكون مفرطا في الاحتياط
فانه الفقيه ربما يغرب الفقه كما شاهدنا من كثير من افرط في الاحتياط بل اكثر من افرط فيه لم
يزل فقيها لا في مقام العمل لنفسه ولا في مقام الفتوى لغيره انتهى وفيه نقل وتعبير في العلوم
التي يعتبر في الاجتهاد ان يكون المجتهد من تلك العلوم ما يفي باستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
من ادلتها واظن ان العلماء السلف لا يقتصرون بما يقتصر به المحصلون القاصرون في هذه
الاعصار ويشهد بذلك كلام ابن ادريس في السرائر حيث قال وينبغي ان لا يتعرض
للقضاء احد حتى يثق من نفسه بالقيام وليس يثق احد بذلك من نفسه حتى يكون عالما
كاملا عالما بالكتاب وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه ومتشابهه ومحكمه ومشابهه
عارفا بالسنة المقطوع بها وناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومقيدها ومجملها ومبينها
عالما باللغة مصطلعا الى فهم مجاري كلام العرب بصيرا بوجوه الاعراب لانه يبين من صاحب
الشريعة عليهم السلام يجب ان يعرف لغته روى ان رفيعا بن مصقلة قال لابي حنيفة الفقيه
ما تقول في رجل قتل حلمة بمرفاق فقال ابو حنيفة ما ادري ما تقول فقال له افتقتني
وجئت في دين الله وانت لا تعرف لغة نبيه ثم اطلق الجانية والمرفاق الذي يسمى الشوبك
وقال ابو عمرو العلم الفقيه يحتاج الى اللغة حاجة شديدة لا الى الرواية وقال الاصمعي سمعت
حماد بن سلمة يقول من لحن في حديثي فليس بحديثي عني وقال ابي داود السجستاني سمعت
الاصمعي يقول ان اخوف ما اخاف على طالب العلم اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول

النبي

النبي صلى الله عليه وآله من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار لانه لم يكن يلحن فيما روي عنه ولحن فيه كذب
عليه وروي عن عمر بن الخطاب انه اجاز بقوم يرمون فاساؤا الرمي فقالوا يا امير المؤمنين
نحن قوم متعلمين فقال عمر لاسانكم في الحنكم شر من اسانكم في رميكم رحم الله امرأ اصلح من
لسانه وقد تعلموا العربية فانها تنبت العقل وقيل للحسن البصري ان لنا اماما يلحن
فقال اغرموه وكان ابن عمر يغرم ولده على اللحن وروي عن الصادق عليه السلام انه قال لحن قوم فصيحا
فاذا رويتم الاخبار عنا فاعربوها لان الفقيه كان يسئله السائل فقال له ما تقول في ظبي رميته بسهمي
فاصمته ومعنى به رغاب من بعيد ووجدته بعد ذلك ميتا فالجواب من الفقيه ان يقول له
لا تأكله فانه يعني عن قول الرسول صلى الله عليه وآله كلما اصميت ورج ما انميت فقال له ما معنى ما اصميت
وانميت فقال له الفقيه لا ادري فقال له المستفتي اخبرني عن شيء تقول لا ادري ما هو
فقال محمد بن ادريس اصميت الرمية اذا قتلتها في مكانها من غير ان تغيب عن محل السهم وتعدوا به و
انميت الرمية اذا احتملت بالسهم وصفت به تأكل الفيس بادرها الرامي هو لا تنتهي
رميته ماله لا عدو من فر فلهذا احتاج الى اللغة ويكون ورعا عن محارم الله زاهدا في
الدنيا سخيا على الاعمال الصالحة مجتنبا للكبائر والسيئات شديد الحذر من الهوى حريصا
على التقوى فان كان بالصفات التي ذكرناها جاز له ان يتولى القضاء والفصل بين الناس
انتهى وقال صاحب الكشف في اخره فانه قال ووصيتي الى علماء الدين واخواني المجتهدين
ان لا يطلقوا في الفقه مسائله ولا يتجرموا الفتاوى فيه وجدته لا يجد اتقان العربية بالنسبة
واستقرار فنون ما ينطق به العرب او نكتبه بالفاظها وتتبع بليغ في كل مسئلة لاقوال الاصحاب
ومدارکها وما ادى اليه ادلتهم في معارکها من مسالکها ولا ينسبون الى احد منهم قولا الا بعد
وجدانه في كتابه او سماعا منه شفاها في خطابه ولا يتكلون على نقل النقلة فلا كل يقول
عليه وان كانوا كلهم فالسهو والغفلة والخطاء لوازم عادية للناس واختلاف النسخ وتغير

ليس به الباس ولا يتمدوا في الاجتهاد الا اخذها من الاصول ولا يعولوا الا استطاعوا على ما عنها
من النقول حتى اذا وجدوا في التهذيب عن محمد بن يعقوب شيخا جزافه يقتصروا عليه بل يختلوا
له في الكافي نظرا ربما طعن فيه القلم او زل فمن خالف في المتن او السند جل او قل ولقد رايت
جماعة من الاصحاب اخلدوا الى اخبار وعدوها فيه وفي غيره كما وجدها في السند واليها اراهم
من غير ان ينقدوها ويظهر عند الرجوع الى الكافي او غيره ان الاقدام اسقطت منها الفاظا او صحفها
او ازالت كلمة او كلما عن مواضعها ومن فتاواهم لا تقصير بالغ ورفع عن الحق غير سائغ ولا يستندوا
في تصحيح الطرق والتضعيف والترجيح لبعضها على بعض والتطفيف الى ما يوجد في بعض كتب
الفروع من غير تمييز السند برجاله والبحث عن كل رجل وحقيقة حاله فانه اهمال وعن الحق اغفال
وربما انكشف عن الكذب حال فانكشفت البال وانقطع المقال ولا يقتصروا في اللغات
على كتاب او كتابين بل ينجاوزا عن المضايق حتى يرتفع الشبهة من البين وليبذلوا
فيما يجهدونهم ثم ليتفقهوا موجودهم فانما اهله فيها اجزاء عظيم على الله تعالى في احكامه ومعاني
كلامه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وآله ثم الصلوات الله عليه ثم اذا ثبت لهم الوسائل و
استصحت منهم الفوائد واستفتحت لهم الشدائد واستشفيت بهم الادواء وتعدد والله فتاوا
بعدها اخوا الاسعاد وبالغوا في الاجتهاد ولم يقطعوا في الخلاف بجواب وانظروا الصواب
وضموا عليه الاجاب كذاب قوم لهم في الجهل عريق وظلمهم في الحق عريق نرهم يجتمعون
على الله في احكام ويقطعون في الشرع بما لم ينقطع عن ايمانه ولا انسلخ عن ظاهره
فنحن في زمن الحيرة وايام النظرة واحكام الشرع انما يسيها اهله وقوامه وعندهم الحق
بهم وقوامه وليس لنا الا الاحتياط في الدين وجانبه الجارفة والتحقيق فهذه وصيتي الى
المفتين واوصي المستفتين الا يستفتوا من العلماء من المراء واصحاب
الملوك والامراء فهم خفاء وامرهم خفاء وانتدبهم هواء وصدورهم عراء وعقولهم هشا

وهم الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا وهم قطاع طريق الدين والمضلون للمهتدين
والمغوون للمسترشدين انما يعنون بما تمناه بطونهم وتصبو اليه الاهواء نفوسهم وبما عرفوا الحق
وغضوا عنه عيونهم وربما التبس عليهم الباطل وتعذر تصوره الحق دونهم هذا وانقطع الان
عارعف به القلم وعطست عنه وجاريه الطبع ودسته الذرع في كشف اللثام عن فوائد
الاحكام ينفصل به ابهام واستيفاء لما لا بدت في كل مقام فتنتشف به الاحقام وتشرح
به الاسقام وليكحل بسوره الاعلام وليزين به الحرم بحورها وفيها بدوره الشرائع انتهى وله حظه
احوال السلف من المجتهدين المتاخرين وقد بالغ بعض السابقين في تحصيل العلوم التي يتوقف
عليها الاجتهاد حتى قال لم يبق الا مسامية بقت على التحقيق وذكر المحقق الاردبيلي في اول الحق
صلوة المسافر ولا بد من الاحتياط مهما امكن فان الدهر حال عن العالم والاخذ من مجرد الكتب
من غير سماع من العلماء والعمل به مع قلة البضاعة والاعتماد في الكلام وسوء الفهم والعمل به خصوصا
لغير القائم بشكل الله وليل المتحيرين وقايل العدل المضطربين والمعدودين انتهى وسيدا كان
ما قلنا الرجوع الى المجرد الثاني من تمهيد القواعد وبالجملة مقتضى الاصل والاحتياط عدم ما يقتضي
عليه بعض القاصرين وينبغي ان لا يكون مقلدا فيما يحتاج الى الاجتهاد والاجتهاد فيه فيه شرائط
فانه لا يكتفي فيه بكل ترجيح ثم اذا تقرر ذلك فقال الشهيد ره بعد الكلام المنقول وبدفعه
اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تقرير من الدليل بوجه من الوجوه وقد ادعى
عليه الاجماع غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير نكير انتهى
اقول وبدفعه القيم مضافا الى الاجماعات المنقولة التي نقلها جماعة منهم العلامة والشهيد
وشيخنا المحقق صاحب شرائع وغيرهم مثل المرتضى والمحقق وفخر المحققين طيب الله مراقدهم كما
حكى عنهم ولزوم الحرج المنفي والعسر ولو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

ان القول بوجوب الاجتهاد على الطفل في اول بلوغه يستلزم تجويز التكليف بما لا يطاق سيما
عند القائلين بان الشهر بطارقه بعد الشبح انما حصلت بمباديه وانه لم يبق الا ما يتعين
على التحقيق فان الاجتهاد عند هؤلاء لمكان لا يبلغه الا الشاذ النادر وهو خلاف الامامية
بل الضرورة والبديهة اللهم الا ان يراد بالاجتهاد والاستدلال العمل بما ادى اليه ظنه بعد استفراغ
الوسع بحسب حاله كما هو مختار القائلين بحجية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم بالتكليف او
يقال ان الاجتهاد انما يجب على المتمكن منه دون العاجز عنه وباقي عنه كلام الغنية او ما ذكره
الشهيد في الذكرى كما عرفت فتم فان قلت لا يلزم من عدم وجوب الاجتهاد على الطفل في اول
بلوغه جواز التقليد قلت ليس المراد من ابطال وجوب الاجتهاد للمصطلح على الطفل اثبات
جواز التقليد بل ابطال مذهب الطيبين فان قلت ذلك الدليل انما يبطل وجوب الاجتهاد على
الطفل والمدعى اعم منه قلت انا انما قصدنا ابطال وجوبه على الجميع فان قلت فاذا اقتصرنا في حق
غير الاطفال في اول بلوغهم ومن في حكمهم ممن لا يطيق ان يكون عالما على وفق اجتهاده قلت مذهبنا
في الاجتهاد والتقليد ان المكلف اذا علم ان في الشريعة احكاما مخالفة للاصل ولكن لا يعلم
متعلقاتها فاما ان يكون على تحصيل العلم بالتكليف بتعيين المتعلق فيجب عليه
تحصيله ولا يجب عليه الاحتياط اذا لم يكن متعسرا ومتعذرا واذا تعذر يكون الى الواجب عليه تحصيل
الظن الاقوى بالاجتهاد المصطلح او بغيره اما وجوب الاحتياط في ما اذا لم يتعسر فلانه يشتغل
الذمة بالتكليف يقينا فيستدعي البراءة اليقينية كما هو مقتضى الاستصحاب وقوله عم لا تنقض اليقين
ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله والاخبار الدالة على الاحتياط والظاهر انه لا خلاف
فيه في الجملة فتم واما وجوب تحصيل الظن الاقوى اذا تعذر الاحتياط فلظهور ان العقل
الذي اقيم على حجية الظن اذا انسد باب العلم بالتكليف الثابت يقينا ولم يمكن تحصيل
العلم بالخروج عن العهدة فتم واذا تعذر تعسر الاحتياط ولم يكن متعذرا فهل يجب الاحتياط

والعمل بالظن الاقوى

والعمل بالظن الاقوى فيه وجهان من ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهو
لا يحصل الا بالعمل بالاحتياط ومن ان العسر والحرج منفيان في الشريعة قطعا وينبغي ان نرخي
عنان القلم في هذا المقام فاقول وبالله الاعتصام اذا علم المكلف انه اوجب عليه الشارع
افعالا وحرم عليه افعالا ولا يعلم ايضا وعلم ان باب العلم بتلك الافعال الواجبة والمحرمة
عليه مسدود فهل يجب عليه الاحتياط بان ياتي بكل ما يحتمل عنده ان يكون مما اوجبه الشارع
عليه بقصد القربة ويجتنب عن كل ما يحتمل عنده ان يكون مما حرمه الله عليه او يجب عليه العمل
بالظن بعد الفحص بان ياتي بما يحتمل عنده ان يكون واجبا عليه احتمالا راجحا خاصة ويجتنب
عما يحتمل عنده احتمالا راجحا ان يكون محرما خاصة وفي غيرهما يعمل بمقتضى اصالة البراءة او لا يجب
عليه شيء منهما بل يجوز له ان يتمسك بالاصل في كل بالاصل حكمه ولا ياتي بشيء من الافعال بقصد
القربة ولا يجتنب عن شيء من الافعال لك بعد الفحص الموجب للعلم بانسداد باب العلم وعلى القول
بالاحتمال الاخير لا بد من التزام ادعاء ان العمل بالاحتياط والعمل بالظن خارجان من الافعال التي
اوجبها الشارع عليه علما وقطعا كما هو الظ فان العمل بالاحتياط او بالظن انما يكون وسيلة
الى امتثال التكليف الى واقعيته والنفس الامرية فلا يكون مستقلا للخطاب الاصلي وذلك لانه
واحتمل ان يكون احدهما اوجبه الله عليه ونفاه بالاصل كما ينفي وجوب غيرهما وحرمته بالاصل
فيلزم على ذلك ان ينفي احتمال وجوب الاحتياط والعمل بالظن فيهما بالدليل القاطع فان الدليل
الظني انما يفيد الظن وهو ليس بحجة فتم والاحتمال الاخير باطل بالاجماع بل يكاد ان يكون خلاف
الضرورة بل يستلزم انكار ما علم من الدين ضرورة فتم وخذ في الفرض الثاني فان فرضنا ان المكلف
يعلم ان الشارع اوجب عليه افعالا وحرم عليه افعالا وانه عما حرمه وجوبه وحرمته عليه ومعنى
ذلك انه يجب عليه امتثال اوامر لا يعلمها بعينها ونواهي لا يعلمها بعينها مع ذلك كيف
يتمسك باصالة البراءة فان معنى التمسك بها انه لا يجب عليه شيء ولا يحرم عليه شيء وبعينها

تناقض ومن قال انه لا تكليف مع اجمال التكليف فانه يستند على البيان التفصيلي ولا يكتفي فيه بالبيان
الاجمالي ينفي اصل الفرض ويقول باشتراطه لانه يتمسك بالاصل والبحث معه في اثبات الفرض والكلام
والظاهر ان انكار الفرض خلاف المشهور بين المتاخرين من اصحابنا الاصوليين ظاهرا فانه قد صرح صاحب المعالم
ره في حجية خبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين
او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في هذه الزمان متعذر قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد
غير الظن لفقد السنة المتواترة والقطع مع ان الاجماع على الاجماع من حجية النقل بخبر الواحد
ورجوع كون الصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة فاذا تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا وقال صاحب الفوائد الحائرية ره في
الفائدة التاسعة وايضا بقاء التكاليف الى يوم القيمة يقتضي بسد باب العلم ايضا معلوم
كما عرفت ومن استقرائه وسعه في جميع ما له دخل في الوقوف والمشابهة وحصل بالضرورة
لا يكاد يتردد من ذلك وقد مثله في غير مواضع وقال شيخنا المحقق صاحب الفوائد ره
في بحث حجية خبر الواحد الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية متعذر في امثالنا زماننا
في غير الضروريات ولا ريب انا مكلفون لاهل زماننا المحصورين في التكاليف وليس في غير
ما علم ضروره او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه
لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضروره والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها كثير من مسائل
الفقه فانما يثبت بها انما يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فيجب
الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق انتهى وكلامه ظاهر في الاقرار بجواز
اجمال التكليف فتامل وقد صرح شيخنا المعلى الله مقامه بذلك في ذيل الدليل المذكور حيث قال
بعد نقل ايراد جمال الدين الخوانساري ره انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما
يحصل العلم به يحكم فيه اه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف

الضروري فان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي فيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع
ثبوت التكليف بالمجمل بسماع التمكن بالاتيان به ان يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة
فان قيل لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا الى اخر اقول يمكن
حمل كلام المحقق جمال الدين الخوانساري على انكار جواز اجمال التكليف فتامل واما الاحتمال
الاول وهو وجوب الاحتياط فلا ريب انه لا يجري فيما يحتمل الوجوب والحرمة معا لان الاحتياط
فيه مستدرك كما هو بين ولكن ان توهم ذلك فاقول ان السيد ان اوجب على عبده فعلا
وحرم عليه فعلا واشتبه عليه الواجب والحرام كان يعلم انهما ليسا خارجين عن فعلين
معينين مخصوصين فالظاهر انه يمكن لذلك العبد العمل بالاحتياط والقول بان الاحتياط
في الترك تقديما لدفع المفسدة على جلب المنفعة ضعيف جدا بل باطل جزما لان المفسدة
كما تكون في فعل الحرام كذلك تكون في ترك الواجب ولم اجد به قائلا وكلام شيخنا صاحب الفوائد
الحائرية في الفائدة الرابعة والعشرون اما لاحتمالها اي يحتمل الوجوب والحرمة فقيل بان الاحوط
فيه الترك لقاعدة دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وفيه ما فيه لكن الفقهاء في الصلوة
الفريضة يقدمون جانب الوجوب والفعل ولعله لغاية شدة وجوبها وكونها اوجب الواجبات
بعد اصول الدين انتهى وان اوهم ذلك ولكن المراد بالاحتياط فيه غير الاخذ بالاوثق فتامل
نعم اختلفوا في ترجيح جانب الحرام او التخيير فلا يمكن تحصيل البراءة اليقينية فيه واما فيما
يحتمل الوجوب فقط فاما ان يحتمل الندب والكراهة ايضا او احدهما او لا يحتمل شيئا منهما
فان احتمل الكراهة مع الندب او بدونه يجري فيه الاحتياط ايضا الا ان يقال ان الاحتياط
فيه الاتيان بالفعل قربة الى الله فتامل وان احتمل الندب كما يحتمل الوجوب او لا يحتمل شيئا
من الندب والكراهة فالظاهر انه يجب عليه الاحتياط ما لم يوجب الاحتياط ترك واجب
اخر على اظهر او فعل محرم اخر كذلك او التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج او ترك

احتياطا اخر كما بالنسبة الينا فانا لو شئنا ان نعمل بالاحتياط في كل ما لا نعلم حكمه فاما ان يلزم
التكليف بما لا يطاق او ترك بعض الاحتياطات والاخذ ببعضها او التكليف بما فيه العسر و
الحرج اما وجوب الاحتياط فيما لم يوجب شيئا من المذكورات فلما قررنا انفا من الاستصحاب وخبر
لا تنقض اليقين والاخبار الواردة في الاحتياط وان العقل والعادة يحكم بوجوب تحصيل
البراءة اليقينية اذا كان اشتغال الذمة بالتكليف يقينا وعدم الاكتفاء بالبراءة المشكوكة و
المظنونة وذلك لان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب والحرام ما يستحق فاعله الذم
والعقاب فاذا علم المكلف ان الشيء الفلاني في المثال قد اوجب عليه فلو لم يحصل البراءة اليقينية
يحتمل ان يتعلق به الذم ويستحق العقاب وهو يوجب خوف النفس ودفع الخوف عن النفس واجب
عقلا الا ان يكون الاحتمال احتمالا ضعيفا بحيث لا يلتفت اليه الا ارباب السوداء والوسواس ثم
لو ان شيئا اجمل عنده فلا وجه لاعتبار سواء كان الاجمال بسبب الشك في قرينة معينة لمراد
شيء او بسبب الشك في ما اراده المتكلم من اللفظ المشترك بسبب عدم نصب القرينة اما
قلنا بجواز الاجمال من جانب المكلف بعض المصالح كما هو التحقيق او السهو عنها او بسبب الشك
فيما يلفظ به المكلف بسبب النسيان فلو لم يحصل البراءة اليقينية يحتمل ان يكون تاركا للواجب فيحتمل
ان يتعلق به الذم ويستحق العقاب بسبب احتمال ترك الواجب فيحصل له الخوف ودفع الخوف
عن النفس واجب عقلا بما اذا كان سبب الاجمال تقصير المكلف فيجب تحصيل البراءة اليقينية
بالاتيان بجميع الاحتمالات وكذلك اذا علم ان الله سبحانه وتعالى اوجب عليه افعالا ولم يعلمها
بعينها وكذلك حكم الاجمال الذي في الحرام ولذلك تجب الصلوة الى اربع جهات اذا اشتبه
القبلة وفي الثوبين اذا اشتبه ثوب الطاهر بالنجس ويجب الاجتناب عن الكل اذا كان
المشتبه بالحرام محصورا ثم فان قلت هذا خلاف طريقة المجتهدين فانهم يتمسكون بالاصل فيما
يحتمل الوجوب وما يحتمل الحرمة ولا يوجبون الاحتياط قلت لا ننكر المجتهدون وجوب الاحتياط

كيف وهم معترفون

كيف وهم معترفون بان اشتغال الذمة يقينا يستدعي البراءة اليقينية ويتمسكون بالاحتياط في
كثير من المواضع ومن جملتهم المرتضى وان شئت ان تطمئن نفسك فراجع الانتصار ثم تمسكهم
بالاصل اما لان القول بوجوب الاحتياط يستلزم التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج او
ترك بعض الاحتياط او فوت بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات ثم ويمكن ان يقال ان المجتهد
اذا عين بعض الواجبات وبعض المحرمات ببعض الامارات كظاهر الكتاب واخبار الاحاد والاجماعات
المنقولة لم يبق له علم باشتغال ذمته بالتكليف فيصح له التمسك بالاصل وفيه ما يصح ذلك اذا كان تعيين
بعض الواجبات والمحرمات بالدليل القاطع واما اذا كان بالدليل الظني فلا يحكم بحصول
العلم بالبراءة عن الاشتغال القطعي كيف ولو كان كذلك بعد تعيين المجتهد بعض الواجبات
والمحرمات بالدليل الظني لم يبق له علم باشتغال لم يكن له بعد ذلك الحكم بوجوب فعل او حرمة
لو وجد له امارة لانه لا علم له باشتغال بالتكليف زائدا عما عينه ببعض الامارات وهو خلاف
الاجماع ومن اما مبني على انه لم يحصل البراءة اليقينية بتعيين بعض الواجبات والمحرمات بالامارات
الظنية او على ان التكليف ليس بجهل فان التكليف انما هو ما ظنه المكلف اما بالاجتهاد
الاصطلاحي او بغيره ثم فان قلت اذا كان للمجتهد التمسك بالاصل لما قررت من استلزام
العمل بالاحتياط التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج او ترك بعض الاحتياطات فاي موضع
يجب الاحتياط الذي قررته قلت موضعه ما اذا كان لا يلزم من الاحتياط شيء من المذكورات
ثم واما عدم وجوب الاحتياط اذا وجب ترك واجب او فعل حرام علي ظاهر ولو كان
ظاهر من ظهوره يخفى فهو بالنسبة الى المكلف وكذلك اذا لو وجب ترك واجب او فعل
حرام ظني وهو ظاهر جلي ايضا فان الاحتياط اما لدفع الخوف او هي فهي ترك الواجب الظني
لخوف الظني وكذلك في فعل الحرام الظني ولا يقدم عاقل الى الخوف الظني لدفع الخوف او هي
او لدفع الخوف الظني فهو بعينه في ترك الواجب الظني وفعل الحرام الظني ولا يرجح العاقل

احد المتساويين على الاخر واما اذا اوجب ترك الاحتياط من جهة اخرى فلعدم الدليل على وجوب ذلك
الاحتياط ولو قال به قائل من استلزام الترجيح بلا مرجح الا ان يكون لذلك الاحتياط الذي
قيل بوجوبه ترجيح الى الاخر بحيث يكون بناء العقلاء على عدم ترك ذلك الاحتياط لمعارضة
ذلك الاحتياط الاخر كما اذا كان النفع الذي يفوت بترك ذلك الاحتياط اعظم من النفع الذي
يفوت بترك الاحتياط الاخر او يكون الضرر الذي يترتب على ذلك الاحتياط اشد من الضرر
الذي يترتب على ترك الاحتياط الاخر ثم وان استلزم الاحتياط في فعل ترك الاحتياط في فعل
اخر ولم يكن لاحدهما مرجح هل يسقط وجوب الاحتياط في هذين الفعلين بالمرة او يجب
عليه الاحتياط في احدهما ويكون مخيرا نظرا الى ان المسبوق لا يسقط بالمعسور وان ما لا يدرك
كله لا يترك كله لا يبعد ترجيح الثاني ثم واما اذا اوجب التكليف بالاطاق كما اذا قلنا بان
يجب علينا الاحتياط في كلما نعلم حكمه فانه من البيان المستغني عن البيان ان القول بوجوب
الاحتياط علينا في جميع ما لا نعلم حكمه يستلزم التكليف بالاطاق كيف لا يكون مستغنيا
عن البيان وقد يتردد المكلف في فعل انه واجب او حرام وقد يتفق فعلان واجبان او افعال
واجبة يستلزم الاحتياط في جميعها اتفاق اوقات بحيث يفوت البعض الاخر فاتفاق الحدث
على انه لا يجب الاحتياط ح لا تخصيص الدليل العقلي الذي اقيم على وجوب الاحتياط فان
الدليل العقلي القطعي لا يقبل التخصيص كيف ولو كان قائل لا يمكن اثبات مطلب من العقليات
واصول العقائد بالبرهان العقلي لان اثبات المطلب لا يمكن الا بالشكل الاول او القياس الاستثنائي
والكبرى في الشكل الاول اما لم يكن كليا لا ينتج وكذلك المقدم في القياس الاستثنائي واذا كان
القضايا الكلية قابلة للتخصيص فلا يمكن منع كلية الكبرى والمقدم استنادا الى ان الكلية
قابلة للتخصيص وايضا الدليل اذا اقيم على اثبات كلية الكبرى وكلية المقدم فهو كما يدل
على اثبات المجمل لبعض افراد الموضوع الذي يسلمه الخصم كذلك يدل على اثباته للبعض الاخر

وقول البعض

وقول البعض وعدم قبول بعض اخر بعد اقامة الدليل على الكلية خلاف الروية والبديهة وترجيح
بلا مرجح وكذلك الكلام في المقدم في القياس الاستثنائي وذلك واضح لا ينكره الا من ليس له حظ من
في الاستدلال بل المنع كلية الكبرى اعني وجوب دفع كل خوف عن النفس فان الوجوب تكليف و
من شرائط التكليف القدرة وهي منتفية بما لا يطاق فدفع الخوف عن النفس انما يجب اذا لم يستلزم
التكليف بما لا يطاق لا يقال انه لا يلزم من وجوب الاحتياط في كلما نعلم حكمه التكليف بما لا
يطاق وانما يلزم ذلك اذا قلنا بوجوب الاحتياط فيه وفي ما نعلم حقيقته يجب الشك في
بعض شروطه ومن انه واجب انه مصداق لذلك الشيء وبالجملة انما يلزم ذلك
لو قلنا بوجوب الاحتياط في كل مجمل سواء كان الاجمال في التكليف او المكلف به وفي الامتثال
بالمبين اذا شك فيه وفي الاقول بل انما نقول بوجوب الاحتياط في كلما لا نعلم حكمه اعني
ما لا نص فيه بخصوصه فان الدليل الذي اقيم على وجوب الاحتياط معارض في الجميع فلا وجه للتخصيص
ثم واما عدم وجوب الاحتياط اذا استلزم الاحتياط العسر والحرج فان قلنا بان نفي العسر
والحرج في الشريعة مما دل عليه العقل القاطع كما ذهب اليه بعض الاصوليين من المتاخرين
حيث قال والتكليف بما يفضي الى الحرج خالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على
الله سبحانه فان الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج يبعد من الطاعة ويقرب
من المعصية بكثرة المخالفة ولان الله ارحم بعباده واراف من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من
الامور الشاقة وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن
التامل فيها اتم دراية تقتضي لذلك انتهى فنفي ترجيح الاحتياط يقتضي البرهان القطعي
من نفي العسر والحرج وجهان ولما كان التحارب بين القطعيين من الممتنعات فلا بد من
القدح في البرهان الاول بمنع ان استنفاد الذمة بالتكليف قطعا يستدعي البراءة اليقينية
مطلقا حتى فيما اوجب تحصيل البراءة اليقينية العسر والحرج بناء على ان القدر المسلم من ذلك

القاعدة انما هو فيما لا يستلزم تحصيل البراءة اليقينية العسر والحرج واما فيما يستلزم العسر والحرج
فيمتنع الاستدعاء كما حكم بعدم الاستدعاء فيما يستلزم التكليف بما لا يطاق وفيه انه يلزم منه خروج
الواجب عن الوجوب اذا لم يكن على ترك الواجب ذم ولا عقاب وهو خلاف الزمن اذ فيه العقاب
على تركه فان المكلف اذا علم بالتكليف وكان باب العلم به مسدودا واستلزم الاحتياط العسر
والحرج فاتى بما ظنه تكليفه واتفق انه كان خلاف التكليف الواقعي فلو عاقبه على تركه كان قبيحا
على الله سبحانه عند العقلاء الا ان يقال ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب على بعض
الوجوه فتم الى البرهان الثاني يمنع كلية نفي العسر والحرج بناء على ان المسلم من تلك القاعدة
انما هو فيما لم يكن العلم باشتغال الذمة بالتكليف ويكون باب العلم به مسدودا وفيه يمنع
حكم العقل بنفي العسر والحرج والاقرب الاول فان الظاهر ان العقل لا يحكم بتحصيل البراءة اليقينية
فيما يستلزم العسر والحرج كيف والتكليف بما فيه العسر والحرج ينافي حكم العقل بوجوب الاحتياط
اللطف على الله تعالى فان البرهان الذي اقيم على وجوب اللطف على الله تعالى يثبت وجوب
كل لطف عليه سبحانه وتعالى ولو التزمنا التكليف بما فيه العسر والحرج في موضع يلزم تجويز تخصيص
البرهان العقلي وهو باطل جدا الا ان يقال ان حكم العقل بوجوب الاحتياط فيما يستلزم العسر
والحرج ليس من باب تكليف الشارع بما فيه العسر والحرج بل من باب الحكم العقلي فتم وان قلنا
بانه لا يحكم العقل بنفي العسر والحرج كما يحكم بنفي التكليف بما لا يطاق لان التكليف بما فيه
العسر والحرج لا يقبح كما يقبح التكليف بما لا يطاق بل قد يحسن كما اذا كان فيه صلاح المكلف
بحسب الدنيا او الاخرة مثاله في الشاهد انا نرى بعض العبيد ان صلاحهم ان لا يسهل
عليهم من اليهم بل يكلفهم بما فيه العسر والحرج فيكلفهم بهم وكذلك نرى بعض الاباء قد يفعل
مثل ذلك بالنسبة الى ابنائهم مع كمال رافتهم بهم وذلك بين لا سترة فيه فان قلت ان
التكليف بما فيه العسر والحرج ينافي اللطف الواجب على الله تعالى قلت لا نم وجوب كل لطف

على الله

على الله فان اللطف قد يجب وقد لا يجب الا ترى ان التوفيق من الله تعالى لطف وبخلاف التوفيق
في الاشخاص فان التوفيق بالنسبة الى الجميع ليس سواء وبعد ذلك وقوع العسر والحرج في شريعتنا
في غاية الكثرة وبنائه الوفور ولو كان منافيا للطف الواجب على الله لما كان واقعا في شريعتنا
ولو دل عليه البرهان القاطع فضلا عن الامارات الظنية كاخبار الاحاد وانما نرى الفقهاء
يبنون التكليفات التي يكون فيها العسر والحرج باخبار الاحاد فضلا عن الدليل القطعي
بل وفي جميع الشرائع الالهية كما يجب على الله تعالى اللطف بالنسبة الى هذه الامة كذلك يجب اللطف
عليه سبحانه وتعالى بالنسبة الى الامم السابقة وقد بين الايات اختصاص نفي الحرج بهذه الامة
المرحومة فتم وما قد قيل من ان ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج و
الجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج
فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكلف ومن دون عوض
كالمحارب للجنة والقوين البسير كما اعطى على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يفعلون ذلك
في سبيل الله تعالى فيثبت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل
النفوس والاموال الكثيرة فليس من الحرج في شيء فتم فتدبر النفس وتحريم المباحات والمنع من جميع
الشهوات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله متنف في الشرع ضعيف في الغاية بل
ان الحكم بنفيه انما هو الشرع مثل قوله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة فمقتضى القاعدة الزام التخصيص لان
النقل لا يعارض العقل الا اذا كان قطعي الصدور والدلالة والكتاب وان كان قطعي الصدور
لكنه ليس قطعي الدلالة والرواية ليس بقطعي الصدور ولا قطعي الدلالة لكنه خلاف الشهرة
العظيمة بين الاصحاب بل هو خلاف الاجماع ظاهرا ولا باس ان نورد هنا ما ورناه في خصوص
المسئلة في الرسالة التي كتبنا في مسئلة المواسعة والمضايقة وهو ذلك وما يدل على نفي

العسر والحرج والضرر من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل
عليكم في الدين من حرج ولو شاء لاعنتكم وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وقوله صلى الله عليه وآله لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام فان في وجوب تعجيل القضاء كما قاله المفيد والمرتضى والشيخ واتباعهم عسرا
وحرجا وضررا فان قلت قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما ورد في مقام الرخص
اعني التخفيف والرخصة دون الدفع والنفي فانه تعالى قال ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر ثم قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان الظاهر منه التخفيف على المكلف
عند المشقة وكذلك قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فانه تعالى قال وان كنتم مرضى او
على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وكذلك قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج ظاهر او ان نفي الضرر والضرار انما هي في غير التكاليف الشرعية ولا يلزم سقوط التكاليف
كلها كما قال صاحب الدلائل في الجواب عن الاستدلال على وجوب الزكوة الا بعد اخراج
حصة السلطان بانه لو وجب قبل الاخراج يلزم الضرر على المالك وهي هي منفي شرعا
بان مثل هذا الاخراج غير ملتفت في نظر الشرع ولا تسقط التكاليف كلها ولو لم يكن المراد
التخفيف دون الدفع في الاية اجمال كما قال المحقق الاردبيلي رحمه الله قال في تفسير ايات
الاحكام في كتاب الجهاد الثالثة وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم
في الدين من حرج يدل على وجوب الجهاد وعلى نفي الضرر والحرج كما يدل الجزء الاخير والعقل ايضا ولكن
فيه اجمال قلت ان الغير يعم اللفظ دون حضور المورد والمحل كما قرر في محله ولذلك
استدل بالايات على نفي الحكم جمع كثير من الاصحاب منهم المحقق والعلامة والشهيد مضافا الى
منع ان يورد قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج من باب التخفيف والرخصة فتدبر وتستفهم
ذلك ايضا من الاخبار فان قلت حمل الايات المذكورة والخبر على ما يعم الرفع والدفع ينافي

اثبات التكليف

اثبات التكليف الذي لا ينفك عن الكلفة والمشقة بالعقل والنقل قلت لا نسلم ان يكون في
التكليف عسر وحرج وضرر وما كان منه موجبا للعسر والحرج والضرر خارج بالمخصص
الخارجي وذلك لانه اذا امر السيد عبده بشيء او نهاه عن شيء لا يقال عرفا انه عسر ينفي عليه
امره ونهيه ولو سلم ان في مطلق التكليف عسرا وحرجا او ضررا فتخصص الايات والاخبار الدالة على
نفي العسر والحرج والضرر بما يكون خارجا عن ما هو مقتضى غالب التكاليف بالنسبة الى غالب
احوال المكلفين فتدبر فان قلت ان الذي يدل على نفي العسر والحرج والضرر والضرار انما
هو العموم والاطلاقات دون العقل فيقبل التخصيص والتقييد وما يدل على المضايقة مخصص
للعموم ومقيد للاطلاقات قلت كما يدل النقل على نفي العسر والحرج والضرر فكذلك العقل
فانه يحكم بقبح تضييق السيد على عبده الا اذا كان في الضيق عليه جهة حسن فان قلت ان
حكم العقل بنفي العسر والحرج والضرر اخص من الحكم بنفيها المستفاد من الكتاب والسنة
لان العقل لا يحكم بقبح العسر مطلقا بل انما يحكم بقبح العسر الذي يستقبحه العقلاء والمضايقة
التي يقولها الثلاثة واتباعهم ليس مما يستقبحه العقلاء فما يدل على نفيه انما هو الايات
والاخبار بعمومها وهي قابلة للتخصيص قلت المضايقة التي يقولها الثلاثة واتباعهم
مما يستقبحه العقلاء جزما اذا لم يكن في ذات الفريضة مستندا الى تقصير المكلف ثم يمكن
للخصم ان يقول ان استقباح العقل لها انما هو اذا لم يكن لها جهة حسن ولا يمكن نفيها الا
بالاصل وهو لا يعارض ما يدل على المضايقة فانه كاشف عن وجود جهة الحسن والقائلين
بالموسعة ان ذلك انما يتم اذا لم يكن لما يدل على المضايقة معارض اقوى بل ومساوي
فتم انهم والمحقق الذي ينبغي ان يكتب باقدام النور على وجنات الحور وان يعطف
الى العلماء العاملين من نفع العصور والاخذين بقول من لا نامر الى منين ع النظر الى
ما قاله ولا ننظر الى من قال وفي السرائر ان نقله عنه مشهور انه لعمر الجاهل قبل التخصص

والطالب تكليف الابا المحض والطالب وبعد المحض والطالب ان حصل له العلم بما هو التكليف اعني
ما هو المجزوم عند الامامية فالتكليف العمل بمقتضى العلم وان لم يحصل العلم فان حصل له الظن
فالتكليف العمل بمقتضى الظن ما لم يكن له معارض اقوى لان الانسداد على العمليات باطل قطعا
ما فساد الامامية بل وجميع المسلمين بل وجميع المسلمين بل وبغيرهم فانه لا تفرط الفقه من ارباب
المسائل والعمل على العمليات قطعا وان لم يحصل له العلم ولا الظن وتكون الامارتان متعارضتان
فالتكليف التخيير بينهما وعلى هذا يشكل اثبات وجوب تحصيل الظن الاقوى ان على تقدير التسليم
ليس قبل المحض علم بالتكليف الواقعي حتى يلزم تحصيل العلم به واذا تعذر او تعسر يلزم تحصيل
الظن الاقوى لانه اقرب الى العلم ومن القواعد المسلمة انه اذا تعذر الحقيقة يحمل اللفظ على اقرب
المجازات الا ان يقال ان العقل انما يحكم بعد العجز عن تحصيل العلم بالعمل بالظن الاقوى فتأمل وذلك
لانه ان قلنا بان الجاهل قبل المحض مكلف بالتكليف الواقعي فهو مع كونه منافيا بمعنى التكليف
فان التكليف يشترط فيه الاعلام كما هو المقرر في علم الكلام ومع قرب الجهل لا يكون اعلام والقول
بان الاعلام الذي يعتبر في التكليف اعم من الاعلام على سبيل التفصيل والاعلام على سبيل الاجمال
والثاني متحقق في الجاهل في غاية الضعف كما حققناه في محله يستلزم تحصيل العلم بالخروج عن
العهدة وعدم الاكتفاء بالظن بالخروج عنها مطلقا سواء كان العلم بالخروج عن العهدة متعذرا
او متعسرا او لم يكن شيئا منهما لان مع الظن بالخروج عن العهدة يكون خائفا من استحقاق الذم والعقاب
ولو كان الاحتياط متعذرا او متعسرا الا ان يقال بعد حصول الظن يصير المكلف التكليف
المظنون ويرفع عنه التكليف الواقعي وينبغي ان لا يقدم على ذلك القول ذو مسكة كان شرب
من كاس المحقق او وصل الى ساسه ولجته الا اذا كان غافلا ثم فان قلت على هذا يلزم
ان لا يكون لوجوب الاحتياط او استحبابه معنى لانه اذا لم يكن تكليف في الواقع ونفس الامر
وكان التكليف ما هو المظنون عند المكلف فلا وجه للاحتياط قلت انا لا ننكر التكليف الواقعي

بالمرة بل نقول

بالمرة بل نقول ان في الواقع شيء يجب على الامام ثم ويجب علينا المحض عنه ولكن ليس بتكليف للجاهل
لان التكليف فرع البيان وهذا القدر كاف في استحباب الاحتياط ولم نقل بان الاحتياط
من باب التعبد المحض او انه انما يكون فيما اذا اختلط الحلال بالحرام وكان محصورا او فيما اذا كان
التكليف بسبب وقع الشك في الاتيان به كما اذا علم بوجوب الصلوة عليه في اول الظهر و
حصل له الشك في انه اتى بها او لم يأت بها او شك المكلف في المصداق ثم ولما كان وجوب
الاحتياط وعدمه من المطالب المشكلة المهمة ووقع الاختلاف فيه بين الامامية والاخباريين
فلا باس ان نورد هنا كلام السيد الفاضل المدقق السيد صدر الدين ره في شرح الوافية
والمحقق البهبهاني صاحب الفوائد بين المحاربين اعلى الله مقامه وشيخنا المحقق صاحب
الفوائد المحكمة طاب ثراه فان الفن في النزاع والزمة فانكم في نفس ما يجب النقص من كلام
وابرام ما يجب الابرام والا فنكتفي بالنقل الذي في نقل كلامهم في الرسالة والظاهر ان ما ذكرناه
في المسئلة كفاية وغنية عن النقض والابرام في كلام هؤلاء الاعلام فان السيد الفاضل
المدقق السيد صدر الدين ره اولا تحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط وما يراده وهو
يتم بذكر مقدمات الاولى الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل
احتمالا مرجوحا او بما يحتمل ان يكون اقل ضررا فالسعي في جميع الجهات احتياط بالاضافة اي
اخذ بما هو احوط لم اي ادفى ما يخاف وفي الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة
ولا ريب في انه لا يقال في العرف لمن عمل بما قطع بوجوبه عليه او تركه ما قطع بحرمته انه
احتاط في الفعل او الترك وانما يقال لمن كان له حيرة في الفعل والترك عقلا او شرعا وكان
احدهما ما يقطع بعدم الضرر فيه والاخر ما يظن به ذلك او يشك في حاله او كان عدم
الضرر في احدهما مظنونا وفي الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا او ظنا
او احتمالا انه احتياط في امره اذا اختار القطعي او الظني على ما يقابله او الاول على

الاكثر ولا يبعد ان يكون في الفقه ايضا كك الثانية قد تقدم هنا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب
المكلف قبل التبليغ بان يبعد نفس التكليف بالشيء فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم
حتى يظهر له هل هناك تكليف ليعمل بمقتضاه او لا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بما طلب
منه او الظن به مع القطع بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شيء ولا على تركه من
لم يبلغه نص او دليل معتبر اخر على حكم ذلك الشيء وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان
من دون طريق الى الترجيح او اطلع على دليل ظني يدل على اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشيء
كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو راي الاخباريين فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثة
الضرر الدنيوي يتصور على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوي واما
اخروي واما الدنيوي فاما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية او لا والثاني اما ان يكون
تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول كمال للمستعد له والثاني كابطال
استعداد النفس المستعدة للكمال واما الاخروي فهو اما العقاب او التعذيب او ما يؤدي
اليه كحصول ملكة تؤدي الى فعل ما يوجب او البعد عن درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب
على فعل المكروهات في الاخرة وهذا انما يتم ما يكون عليه امارة او لا ولنبين الغرض من حصر المضرة
بيان افرادها الظاهر الرابعة الامر الذي لا يعلم حكمه الشرعي سواء كان لعدم النص او التعارض
الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او بين
الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاستحباب او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب
واثنين منها او بين الوجوب وواحد منها وقس على ذكرنا باقي الاحتمالات العقلية اذا تمهدت
هذه فاقول ان الحلال البين والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة
الاولى فالمحصر المورد في الشبهة وقد عرفت الخلاف في حكمها وان المجتهدين قالوا بالبراءة
لا باحتياط او لا يترك ما يحتمل التحريم للادلة النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بالوقوف

اجتنابه مثل تلك الادلة وسيأتي الكلام في ادلة الاباحة وعلى ادلة التوقف في العمل واما اولوية الترك
فقد مر انه ما يدل عليها وتقول هنا ان الوجوب لما لم يكن مستقلا بالحرمة عند هذه الطائفة
فعمل مثل هذا الامر او تركه لا يخاف منه العقاب والتعذيب الاخروي كما ظهر من المقدمة الثالثة
مع ان الزام الفعل قد يؤدي الى الحرج كما قاله في وسائل الشيعة قال لا يجب الاحتياط بمجرد
احتمال الوجوب بعد ذلك في التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط في المتقابلين
لزم تكليف بالاحتياطين اقول لزومه ظاهر لان الاحتياط في مقام الوجوب في الفعل وفي مقام الحرمة
في الترك وفيما نحن فيه لو كان مكلفا بالاحتياط في المتقابلين لكان مكلفا بالفعل والترك معا و
هذا تكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان الفعل يخاف منه ارتكاب المحرم
الواقعي فيما يكون ان يترتب عليهما اما المضرة الدنيوية او البعد الاخروي كالعقاب والاول
اما ان يكون وجودها او عدمها راجحا عند العقل في الفعل والترك او في احدهما واما ان يكونا
متساويين عنده فيهما او في احدهما واما ان يرجحان لا يشمل القطع والظن ولا شك ان جميع
صور الشك اما ان لا يكون على المشكوك فيه امارة او يكون مع معارضتها بمثلها او في جميع صور
الظن لا بد من امارة راجحة وقالوا في الاحتمالات المتكافئة مثل كون وجود المضرة مقطوعا به
في كليهما او غيره من الاحتمالات لا ترجيح للفعل على الترك ولا لعكسه يجب التوقف وانما يتصور
الترجيح في غير المتكافئة كما اذا كان عدم الضرر في احدهما قطعيا او ظنيا ووجود الضرر في الاخر
مشكوكا فيه وكذا صور ترجيح وجود المضرة فان كان في الترك حكم باولوية الفعل وان كان في الفعل
حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز العقل فعله واما اذا لم يكن كك فيحكم بوجوب ما
لا ضرر فيه او مرجوح الضرر واذا كان الضرر بحيث يؤدي الى الحرج والضيق يشهد بحكمه
العقل كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله لا ضرر ولا ضرار فيحكم باولوية
ترك ما يحتمل التحريم مطلقا من غير تفصيل لعلمه فرض المسئلة في صورة القطع او الظن بعدم

المفرة الدنيوية او في صورة الشك التي يلزمها عدم الامارة او معارضتها بمثلها الوقوع مانع قطع الفعل
عنها الا في هذه الصورة يمكن ان يترتب على فقد المحرم الواقعي شيء كضرر او فوت منفعة وهو
اما حصول مهلكة تؤدي الى الهلاك في الاعقاب كما اذا افضت الى الجراءة على ارتكاب ما هو
حرمة واما البعد عن درجة المقربين وان كان مع عدم العقاب واما الاحتمال الاستفادة
على سبيل منع الخلو وان يترتب على ترك الواجب الواقعي اما عدم حصول كمال والبقاء
على الاستفادة واما البعد على النحو الذي سبق والعقل يحكم بان ما يترتب على الثاني مهلك
ما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية الترك ثم العلامة ره في بحث التراجيح من كتاب
النهاية اذا افضى احد الجزئين الى الحظر والاخر الى الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة رفع مفسدة
ملازمة للفعل او تقليلها او الوجوب لتحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها او اتمام الشيء
والعقل يدفع المفاسد اتم ولان انتفاء الحرمة الى مقصودها اتم من انتفاء الوجوب الى
مقصوده لان مقصود الحرمة ينافي بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب
انتهى كلامه رفع مقامه هذا حال العقل واما النقل كاحاديث التوقف والاحتياط فاقل
مراتبها الاستحباب ولا ريب ان الترك في هذه الصورة مورد الاحتياط هذا كله اذا كان لنا
مزاحم ارتكاب الحرام الواقعي واما اذا لم يكن كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل اخر
على حرمته من غير ترجيح ودل دليل ثالث على وجوب شيء اخر وحرمته كذلك وقطعنا
بشغل الذمة باحد الشيئين فح وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى قصده ولكن
مع الترك واحد منهما لا بد من فعل الاخر لتحصيل الحرمة فلا يحصل من الترك الخالي من ارتكاب
الحرام وهذا مثل صوم الجمعة والظهر والقصر والاتمام في اربعة فراسخ والصوم والافطار مع
رؤية هلال شهر شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم العقل والنقل في مثل هذه
الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة عن ابي

الابطال

عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما
يأخذ هذا والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي
رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وغيرها الا ترى الفعلين على ما فرضناه
غير جائزين فلا يحصل الابراء الا بالعمل بما في الرواية الاخرى فان قلت يجب كلا الفعلين لان اشتغال
الذمة يقيني ويحصل البراءة اليقينية هكذا فيكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخر
مقدمة لتحصيل البراءة الواجب عند الامكان قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال ذمة المكلف
باحد الامرين فيخير المسافة فضاء واما اشتغالها بالواجب العيني في الواقع المجهول عند المكلف
فلا نعم ربما يرغم ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر لان فائدة الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل
ما هو الواجب الواقعي فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعي على هذا التقرير وان كانت تحصيل
اليقين بالبراءة فقد قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة باحدهما تخييرا واليقين بالبراءة من هذا
التكليف يحصل بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كما
لمقرر والاتمام وفعل الصلوتين واما ممتنع كالصوم والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه
التخيير واما الاول فعلى تقدير الجمع يحصل القطع بارتكاب الحرام الواقعي وعلى تقدير فعل واحد
منهما يكون فعل الواجب وترك الحرام محتملا كما ان عدمهما ايضا محتمل بان يكون الثاني هو
الواجب الواقعي ولا ريب ان العاقل يختار الثاني على الاول اذ هو يقتضي الجزم فاذن
طريقين يقطع بالهلاك والنفع في احدهما ويحتمل في الاخر حصول الهلاك مع عدم النفع
والنجاة مع النفع وانظر الى اختيار منهما ولو فرضنا من الترجيح لقلنا بالمساواة على هذا
تقرير مساواة ترك الواجب لفعل الحرام وقد عرفت ان الاول اسهل عند العقل وقد ظهر
مما قررنا انه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب الجمع او النجاة لانه من توقف
على كونه احتياطا حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله عليه السلام خذ بالحائط وغيره وقد انقطع خلافه

فيه لان المقام من مزال الاقدام وقد يقال ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا قائل بانهما
يجبان معا ولم يدل دليل شرعي على جواز فضلا عن وجوبه او استحبابه والجواب عنه هو ان
التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك انه من الدين في الدين والادلة
كان يتخذ المكلف سبيله بغاية السبيل صاحب الشرع ويتعبد الله به والثاني كالافتاء
بان هذا حكم الله مع انه لا يدري هل هو كذلك في الواقع ام لا ومن الظاهر ان من قطع بوجوب شيء
من طريق الشرع عليه وبذل جهده في تحصيل الامتثال بان يأتي بكل ما يمكن ان يكون مطلوبا
عنه فاتفق الجمع بين فردين او اريد مع احتمال ان يكون كل واحد منهما هو المطلوب من غير
ان يكون قصد الجمع بقصد انه يتعبد الله به لا يصدق على فعله التشريع بالمعنى الذي سبق
وان فسر بغير ما ذكر فلا بد من بيان حرمته نعم لو قصد الجمع والتعبد به فلا بد ان يكون عند
المكلف ما يوجبه ولو على سبيل الاحتمال بان يكون من الاحتياط المشكوك فيها النوع من العبادة
معلوم من الشرع والذي يفرق هو كون الجمع من باب الاحتياط فيكون مندرجا تحت ما يدل
عليه وانت بعد التامل فيما قلناه لا يخفى عليك وجه التامل في كونه كذلك ثم فان قلت
لم جعل الشارع حكم المتجري التخيير ولم يجعله الترك لمجموع الفعلين مع ان فرار اعن تعاب
المرتكب المحرم قلت على تقدير ان يكون في ترك الواجب الواقعي وان لم يكن واجبا عندنا تبعه
اخرى لا ريب في خفتها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل اشتماله على المشتبهة
اذا كان محرما في الواقع يحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان هو الواجب في الواقع
فالواجب هو فعل احدهما عند الفعل ولهذا جعل حكم المتجري التخيير على ان في استلزام فعل كل
واجب وترك كل محرم للمفسدة دينية كانت او اخروية وكذا ترك الاول وفعل الثاني
للنتيجة كذلك مع عدم العلم او الظن بالوجوب والحرمة تاملا لان الفعل اذا لاحظ كل منهما
من حيث انه يترتب عليه شيء يجده فيهما يجب الاحتمال العقلي احدهما ما يترتب عليه

نفع او ضرر

نفع او ضرر دنيوي او ثواب او تبعة اخروية سواء كان علم الوجوب والحرمة ام لا والثاني ما
يترتب عليه شيء مع العلم بهما وفتحق كلا القسمين في الخارج هو الظاهر فانا نجد فيما
ظاهرا بين من يترك الصلاة ويحدثه بان لم يكن عالما بالحكم ولا تفقد ومن يرى الجزم مع الجهل بوجوبها
وكذا بين من يترك الاول ويفعل الثاني وبين من يصوم اول شوال مع الجهل به او الجهل بحرمته
صومه ومن يأكل ما لا حراما مع الجهل بحرمته وكذا بين من يفطر في الاول ومن لم يأكل حراما وربما
كان في الاحاديث اشارة الى ما قلناه وقد رأيت بعض الاتقياء يدخل دارا من لا يجتنب عن الحرام
ويصلي على بساطه ولا يأكل ماله والحاصل ان تاثير البعض في النفوس مع العلم والجهل بالوجوب
والحرمة وعدم تاثير البعض مع الجهل كانه امر لا خلاف فيه ان التحقيق هذا الاختلاف في هذه الشبهة في
القرب تحققه في الشبهة الاخرى فح يمكن ان يكون المحرم في جميع ما هو من قبيل صلاة الجمعة والظهر
والقصر والاتمام الذي لم يرخص الشارع في تركه مطلقا من هذا القسم الذي لا يتبعه في ارتكابه
مع الجهل والتردد في حرمته لا يقال على ما ذكرت يمكن ان يكون الامر المحتمل للوجوب والحرمة من
القسم الثاني لا يترتب على فعله ولا على تركه فائدة او يتبعه مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلت
ان الاحتياط في تركه لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من القسم الاول وهذا
الاحتمال يكفي للاحتياط كما ان احتمال ان يكون ما نحن فيه من القسم الاول يكفينا
للحكم بالتخيير لانا نعيد ويبان النكتة فيما فعله الشارع في الكلام في المحتمل الوجوب والحرمة وهي
اقسام الاول المحتمل الوجوب والاستحباب وهذا انما يتم مع الاحتياط عقلا ونقله من حيث
الفعل لان فعله يوجب النفع قطعا او تركه يوجب الفوت ذلك النفع قطعا والتبعات الاخرى
لترك الواجب الواقعي احتمالا والنقل يحكم باولوية فعل ما هو كذلك واما النقل فاحاديث الاحتياط
تشهد له واحاديث التوقف التي فيها التقسيم الى الامور الثلاثة تشمل تركه لان فعله وان
لم يكن شبهة قطعا بل هو دائر بين قسمين من اقسام الحلال البين ولكن تركه شبهة لاحتمال

الوجوب وحكم الشبهة وجوب التوقف وهو الترك الاجتناب انما يكون بالفعل والارتكاب
والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف في المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا فان
ره في الفوائد الطوسية ولم ينقل احد القول بوجوب الاحتياط هنا وان كان مستحسنا حيث لا
يكون الفعل مرددا بين الوجوب والتحريم نعم قد حكي بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة
بعباده وحصل التحير في نوعها كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وصلوة الفريضة الى اربع
جهات وقد كلام المحقق ره في الاصول يدل على خلاف ما ادعاه من الاجماع كما ستقف انشاء الله نعم
لا يقال ان حصول النفع في فعل مثل هذا الامر وقوته في تركه اذا كان قطعيا يكون التارك المتصور
بفوت مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب الفعل الا باولوية فقط لانا نقول العقل والنقل
جوزا تفويت المنافع القطعية والا لما كان هناك مستحب عند العقل والشرع اذ لا شك في
ترتب المنافع على المستحبات مع الرخصة في تركها فعدم المنفعة التي يستلزم فوتها مفسدة هي التي
يوجب العقل والنقل تحصيلها بل دفع المفسدة هو الموجب في الحقيقة وهذا يؤيد ما قلنا من ان
فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد يستدل على وجوب الفعل عقلا في هذا القسم
بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكل محتمل الضرر يقبح عند العقلاء ارتكابه فاذا كان الترك قبيحا
كان الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نم ان الترك يحتمل الضرر ان اريد بالضرر الدنيوي فان المسئلة
انما فرضت على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفت انه قبيح لامع البيان الواضح
للمكلف بحيث يقطع وان سلمنا الصغرى فالكبرى غير مسلمة بل القدر المسلم هو اولوية الاجتناب
عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند القطع بالضرر او الظن به وان اريد بالضرر ما يشمل فوت
المنفعة فالعقل يحكم بالتفاوت في ترك بعض الواجبات ولكنك عرفت ان العقل والنقل قد
جوزا تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثاني المحتمل الوجوب والكراهة والاحتياط
في الفعل اتيانه لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان له تبعة فهو اسهل من ترك الواجب

المحتمل

المحتمل فيكون احاديث الاحتياط والدعاء الى اولوية الفعل اولى به هنا على اختلاف المذهبين
في الاحتياط الثالث المحتمل الوجوب والاباحة امره ظاهر ويظهر من حكم هذه الاقسام حكم اذا
انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب والاستحباب منه
وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة وله والاستحباب الى اخر الاقسام المحتملة
العقلية مثله نقول في المحتمل الاستحباب والكراهة ان الاحتياط في الترك ان كان فوت المنفعة
اسهل عند العقل من حصول المضرة ولو قيل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم
انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل فالمحقق
في رسالة المعمولة في علم الاصول المسئلة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى
وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب ثم
ذلك اذا وضع الكلام في الاداء فقد جنس واختلفوا هل يظهر بفعل واحد ام لا بد من تكرير وفي
ما عدا الوضع هذا يظهر بفعله لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما
يريبك الى ما لا يريبك وبان الثالث اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا
بيقين ولا يتبين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل به في
مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام شيء لم يدل الشرع
عليه فيجب اطراحه بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم
الناقل حجة واذا كان التقدير تقديم عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل
اولى مع ان اشتغال الذمة مطلقا لا يستلزم الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها
باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب
ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة انتهى واعترض عليه بان احاديث الاحتياط
قد ادعى تواترها ولم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار

الاحاد بان الاقل اذا كان مورد الاحتياط كيف يكون الزامه الزام مشقة لم يدل عليها الشرع
مع وجود روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يمكن الاكتفاء بحكم العقل انتهى اقول روايات
الاحتياط ان لم يكن متواترة فهي اخبار احاد محفوفة بالقرينة ولكن دلالتها على ازيد من الرجحان
لم يثبت عندي لما سبق في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في الموضع
الذي ذكر فيه في حديث الحق وغير ذلك مما يجيء ان شاء الله في اخر الكتاب فالزامه ايجابه
على النفس وعلى الغير لم يدل عليه شرع فهل يحمل الى بينة كما قاله المحقق واما الاكتفاء بالعقل
فيعلم حاله بعد ذكر الدليل العقلي فاقول قد يستدل على وجوب الاحتياط بالدليل الذي
سبق بادنى تغيير فيقال الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه يحتمل الضرر والعقل يحكم
بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن الاستدلال
عليه انتهى بما هو قريب المأخذ مما ذكر بان يقال العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعلم
به لزم العمل بالمرجوح والجواب هو ان هذا الدليل لو تم لدل على ان كل ما يحسنه العقل ويعده
راجحا فهو واجب فيحق تاركه المذمة واللوم وفساده ظاهر والحمل ان الراجح منه ما يحق
تاركه المذمة والسخط ومنه ما لا يحق تاركه ذلك وان لم يكن الترك مرضيا عند العقل الا انه
وليس بجزئي ترك المستحب وفعل المكروه وشرعا وعقلا الا العدم لحق الذم والعقاب بما
لتارك الفاعل الا الاذن اعني الاذن من العقل او الشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل القادر
المختار يستحيل ان يصدر منه المرجوح عنده ويمكن بعض الاشياء يكون راجحا عند العقل
والشرع مرجوحا عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند الاخر من مرجوحا عند الاول
فمن غلب عليه العقل وفعل ما هو المرجوح الراجح عنده يستحق المدح وغيره ومن غلب عليه
الهوى وفعل ما هو الراجح عنده يستحق المذمة وغيرها فالتقبيح العقلي يرجع الى فعل الراجح
انتهى لا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما يوهمه ظاهر الدليل ثم هذا اخر الكلام على قول

بوجوب الاحتياط

بوجوب الاحتياط واما على قول المفصل فنقول ان الحكم ان لم يكن عليه دلالة شرعية اصلا فلا معنى
لاشتغال الذمة به وقد اوضحناه فيما سبق وان كان هناك دليلان متعارضان من غير طريق
الى الترجيح فهما متساقطان ويبقى الامر الى عدم الدليل ومجيء عدم دلالة واحد منهما على شيء
بل لا بد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه نقصان كذلك وقد وجدناه التخيير في العمل باحد الضدين
وان كان طريق الى الترجيح وكان هو الاحتياط فنقول بادنى تغيير لما عرفت من ان دليل الاحتياط
عقلي ونقلي عزنا هنا عن بوجوبه وان نفي لمناعي ذلك قلنا بالتخيير بين التخيير والزام ما فيه الحاظ
ثم لو كان دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة بامر معين في الواقع وان كان مجهولا عند
المكلف وكان تحصيل البراءة منحصرا في العمل بالاحتياط فح يمكن القول بوجوبه وانت بملاحظة
بادنى تامل تطبيق الكلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لانه اشتغال الذمة مبنيا على تقدير
عدم الدليل اصلا وعلى هذا التقدير يمكن التمسك باصل البراءة وقوله بل لانه اشتغالها الا
باصل الاتفاق عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على اشتغال الذمة بامر معين لقلنا بتعيينه
وقوله او اشتغالها باحد الامرين اشارة الى ما دل على التخيير واما قوله فيمكن اه فتقوية لقول
المفصل في صورة مسئلة الواجب وغيره وكلامه بهما لان اشتغال الذمة بالمتطهر بالغسل وتاق
وهو يحصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل يقين
البراءة بالسبع والثلث لا اتفاق على الطهارة ولا يغني عنها وان لم نعلم الامر بها يقينا فيجب
تحصيل البراءة اليقينية وقيل ان قول المحقق يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على
ذوالد اليقين الامثلة فتم فيه انتهى ولما كان بازاء روايات الاحتياط دالة على التخيير
دون مترجح للاحتياط كما سيجيء ان شاء الله تعالى في مبحث التراجيح وروايات اخرى دالة على
اباحة ما لم يعلم النهي عنه ذهب جمع الى استحباب الاحتياط وليس احاديث الاحتياط
منحصرة فيما ذكره المص بل هناك احاديث اخرى ذكرها الشيخ البارع في كتاب القضاء

الوسايل وهي هذه قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد رحم الله دينك فاحتط لدينك بما شئت
وقال الصادق ع في جملة حديث واياك ان تعمل برأيك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما
لم تجد سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فظهر مما قلناه صحة الاقوال الثلثة
وان بعض الاقسام او الترك وقد يصير واجبا التوقف الواجب الاخر اعني تحصيل البراءة
اليقينية عليه فان سميته بالاحتياط فلا مشاحة اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حاصل
هذا السؤال والجواب انهم تعارضوا وقع ثم تعارضوا والمصنف لما لم يذكر ما ذكرناه من الاخبار
في جملة ادلة المسائل فوجه على معارضة ما ذكره وتقريب المعارضة مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان
الشارع امرنا بالاحتياط وطلبه عاما او مقيدا وخاصا من غير تناف بين مطلقه ومقيده
وعامه وخاصه فيجب بمقتضى امره العمل به مطلقا عاما او مورده انما هو الامر المشتبه سواء كان
سبب الاشتباه عدم النص او عدم جهة مرجحة لاحد النصين المتعارضين سوى حصول الاحتياط
بالعمل باحدهما واذا كان حكم الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد حصل بالفعل كما
في المحتمل للوجوب وغيره سوى التحريم وقد حصل بالترك كما في المحتمل للتحريم فلا يكون حكم الاباحة
التي مقتضاها جواز الفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقدير ما ذكره المصنف من
ان ما ذكره السائل ما يثبت وجوب الاحتياط فيه غير ما نحن فيه وان مع حصول الامام ع لا يمكن
العمل بالاصل والجواب هو منع دلالة تلك الاحاديث على ازيد من رجحان فلا مانع على هذا
من كون بعض افراد الاحتياط واجبا هذا آخر كلام السيد وقد الحق البهبهاني اعلى
الله مقامه اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى الاصل فيه والشبهة في موضع حكم الاصل فيها البراءة
والمراد من الثاني ان حكم الشيء شرعا يكون معلوما لكن وقع الشبهة في موضوعه مثل المنية
حرام البتة والمذكى حلال لكنا لا نعلم وجه لحم لا ندري انه فرد المنية او المذكى
الاخباريون على اربعة مذاهب فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور بينهم

والاخر

الحرمة ظاهرا الحرمة واقعا وجوب الاحتياط ويحتمل ان يكون
القول بالتحريم مختصا بقبل ورود الشرع غير مختص بالاخباري والحق الاخباريين بما لا
نص فيه ما يعارض فيه النصان والاقرار العين الظاهرة الفروية وصرح بعضهم بان هذه المذاهب
فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين
يقولون بالبراءة هذا فيما لا نص فيه واما في الشبهة في موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين يقولون
بالبراءة دليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف والمواخذة ما لم يكن بيان والاخبار الكثيرة والاجماع
المتواتر المتضمنة لنفي التكليف والمواخذة ما لم يكن بيان وعموم انه لا يخلو الزمان عن امام ليعرف
الناس ما يصلحهم ويقيدهم الى غير ذلك والاجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق
والعلامة وكثير من المتاخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ ولا شبهة في كونه حقا
لانا نقطع ان المسلمين من زمن رسول الله ص الى زماننا القائم ع ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد
من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في كل واحد واحد من ماكولهم
ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم وحركتهم وغير ذلك ما يصير متعلقا للحكم وما كانوا
يتوقفون في هذه الامور وغيرها على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة ويجزم انهم
ان الرسول ص يوم بعث لم يزنهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف لا انه يبلغهم الرخصة و
الاباحة ورفع التكليف بالتوقف او الحرمة كما يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة ع
لان طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وبدل على مذهب المجتهدين انهم استصحاب عدم التكليف
السابق فيجد الاخباريين الاخبار الدالة على التوقف اذا لم يعلم الحكم وفيه ان المجتهدين ما كانوا
يعتمدون بالاساس اجتهادهم وبنوا عليها بين هذه الاخبار اذ عرفت انهم من جهة
ان الفتوى لا بد من ان ينتهي الى العلم يقولون ان الظن المجتهد الجامع الشرائط لا يغني
عنه لوجوب العلم واليقين بحجية ظنه ويرد عليهم اعتراضات اخر مستوفاة واستدلوا

الفهم بقوله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفيه انهم نظروا من وجوه
انه لا يدل على وجوب التوقف ولا الحرمة بل ظاهره انه ان اتفق كونه حراما في الواقع فهلكه ولا
فلا والحاصل ان في الخبر تصريحا بان الشبهة غير الحرام وانما بين الحلال والحرام وتصريحا انهم بان
الهلاك من حيث لا يعلم فلا يكون الهلاك بازاء ارتكاب نفس الشبهات لانها معلومة والهلاك
من حيث لا يعلم فلا يكون قوله ص من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات باقيا على ظاهره اذ يلزم
ان يكون الشبهة حراما وبازاء الهلاك وكونه من حيث يعلم الا ان يقال ان الشبهات جمع محلى
باللام يفيد العموم في ارتكب اي شبهة عرضت لا محالة ارتكب الحرام المتعدد اذ يبعد غاية
البعد ان يتفق كون جميع ما ارتكبه حلالا واقعا واما كون المحرمات للتبعيض على عمومه ثم عند الجميع
واما كون المراد من الشبهات العموم المذكور فلانه اذا اعتبر الحقيقة فاقرب المجازات تعيين مصداقها
الى القرينة من لفظ ارتكب المحرمات لكن هذا انهم لا ينفع المجتهدين لانهم لا يقولون بالحرمة بل
يقولون بالكراهة والاظهر ان المراد بشبهات ان يقع في المحرمات كما وقع التصريح بذلك في اخبارهم
واخبارهم يفسر بعضها بعضا مع ان الخبر وقع بعنوان الوعظ والارشاد والمتعارف في العرف
الاتيان بالحظر المحتمل بالالفاظ الدالة على الوقوع مثل انهم يقولون لا تذهب في البرية منفردا
فيأكلك السبع والسبيل السارق وغير ذلك كما ان المتعارف في الاخبار انهم كثيرا ما
هذا الخبر وارد فيما يتعارض فيه نصان كما سيعرف عدم وجوب التوقف فيه وفي مطلق الشبهة معين
ان المراد ان ارتكاب الشبهات ربما يؤدي الى ارتكاب المحرمات المعلومة عند المرتكب ولا يعلم
انه حرام وان كان لو لم يلتفت عليه نفسه كان يعلم انه حرام فان نفسه به تشتاق ويخفى عليه لمرض
كما ورد ان الزنا حرام اخفى من دبيب النملة وورد انه شرك اخفى واشباه ذلك وان المراد
من الهلاك غير العقوبة بل اثار الحرام الواقعي المترتبة عليه التي لا ينفك عنه الا حكاية ينفك

عنه والله يعلم

عنه والله يعلم انه يدل على كون الحكم ثالثا وهذا موافق لمذهب المجتهدين من انه حلال
بين وحرام بين وشبهة مكروهة واما الحكم عند الاخباري فاربعة من الثلاثة ان قالوا بان مثل
مال الغاصب والسارق شبهة وكذا كون امرأة اختا من الرضاعة شبهة وغير ذلك مما ورد
التنزه والاجتناب عنه والاحتياط فيه من الشرع وان لم يقولوا بذلك وقالوا بانه حلال بين
كما صرح بعضهم به فيه انه كيف يكون هذا حلالا بينا وما لا نص فيه من جميع ما خلق لنا يكون
واجب الاجتناب او حراما وهذا عجيب انه شامل الشبهة في الموضوع وما احتمل
الوجوب وغير الحرمة من الاحكام فما يقولون فيها انهم لجواب المجتهدين انهم من دون تفاوت
كما اشتباه في الرسالة في اصل البراءة ان كون ما لا نص فيه شبهة اول الكلام فان الادلة
السابقة واحد منها يكفي لخروجه عن الشبهة فضلا عن الاجماع وبها التواتر والاجماع
ان القدر من اخبار اخر ان الشبهات لا عقاب على ارتكابها منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في الكفاية
في النص من سنده الى الحسن انه قال في جملة حديث له ان في حلالها الى الدنيا حسابا وفي
حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت
فيها وان كان حراما لم تكن قد اخذت من الميتة وان كان العتاب فان العتاب غير يسير
انه لا ينافي ادلة المجتهدين نضلا عن ان يغلب عليها انه ورد نص
كثير في ان الشبهة في موضوع الحكم شبهة البتة وان الاحوط الاجتناب عنها مهما امكن سيما في الفروج
بل وجدت في صحيحة عبد الرحمن التصريح بان الجهل بموضوع الحكم اعذر من الجهل بموضوع الحكم وتمام
الكلام في الرسالة ثم اعلم ان جماعة من المجتهدين فرقوا في شبهة موضوع الحكم بين المحصور وغير
المحصور وحكموا بالمنع في الاول بناء على ان الحكم بحلية الجميع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا
قطعا وعلمناه ما هو نجس جزما كالاناءين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين الذين
احدهما غصب جزما الى غير ذلك وان حكمنا ان احدهما نجس او حرام بعينه فهو مرجح من

من غير حرج شرعي والعفو عن ورودت في الانائين ونظايرهما كما قالوا والفرق بين المحصور وغير المحصور
ان المحصور ينافي التنزه عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي وغيره يجاوز ذلك لان الحرمة والنجاسة
تكليفان يجب امتثالهما الخبيث يمكن الامتثال بترك المجموع من باب مقدمة الواجب يكون مكلفا
به وحيث لا يمكن لعدم تاتي ترك الجميع وعدم الترجيح الشرعي لا يكون مكلفا بواحد من المحصور ارتكاب
جميع محتملاته يحتمل عاده فيتحقق اليقين بارتكاب الحرام او النجس واما غير المحصور فلا يتحقق العلم
عاده المكلف الواحد بانه ارتكب الجميع فارتكب الحرام او النجس بقياد كون المكلفين باجمعهم
ارتكبوا الجميع لا يقال لان كلا منهم مكلف بعلم نفسه ولم يكن تكليف عليه كما هو الحكم في وجدان المني
في الثوب المشترك لعدم علم كل واحد منهما بتكليف ونعم يجاوز في ثوب شخص واحد او ثوبين مما
يكون احدهما نجسا والمكلف عالم بذلك فان عليه بذلك تكليف بترك مس النجس اليقيني ولا يمكن
الا بالتنزه عنهما جميعا وانه يظهر من الاخبار ان النجاسة مما لا يجب من اول الامر التفحص عنها في انها
هل لاقت في به مثلا ام لا بل ولا يجب ذلك عند اماره محتملة النجس بل متى علم بها يجب الاجتناب
منه عنها والا فلا وفي غير المحصور لا يحصل العلم غالبا بان النجاسة وقعت فيهما بحيث
يكون نسبتها الى الكل على السوية بحيث يصير الكل مقدمة للترك حين الخطاب نعم مع ان وجوب
الاجتناب عن غير المحصور يجمع عليه بين الكل ولا ريب فيه ودوران المسلمين في الاعصار والامصار
كان على ذلك وقد حققنا في مواضع اخر وكثيرا ما يعاضده اصالة الصحة في تصرفات المسلمين
بالجملة اولا اصل البراءة شامل لما هو مثل وجدان المني المذكور لعدم العلم بالتكليف اصلا و
الشبهة في غير المحصور ويمنع العلم في كل واحد واحد منها واما العلم بالكلي الاجمالي فيهما
فلا يقاوم تلك الادلة بحيث يخصها ويخرج جميع الافراد الغير المحصورة منها ويدخلها في الحرام والنجس
بان يقال العلم بالتكليف الكلي واحد واحد حاصل من حيث كونه مقدمة الواجب لما ذكرنا
من لزوم تكليف ما لا يطاق او الحرج مع انه لا بد ان يكون اقوى من العام حتى يجب عليه

تطهير ما لاقاه

وتخصيصه على ان الشاذ وان لا اقل منه اجماعا كما عرفت وهو فيما نحن فيه محل اصل اولم نقل
بانه ليس كذلك واما الشبهة في المحصورة فعند هؤلاء ليس بداخل فيها لا حيلة حتى يشمله ادلة الاصل
لان حرمة احدهما النجاسة يقينية فيجب امتثالهما قطعا لعموم الطبعوا الله وغيره والامتثال
يمكن وخالي عن الحرج ولا ينافي الا بترك المجموع فاحدهما حرام او هي نجس والثاني يجب اجتنابه
من باب المقدمة والامر بالواجب كلها كليات والامتثال يتحقق باقرارها واذا كان الحصر مبينا لا
مدخل لها في الوجوب الكلي لا بد من ارتكابها لكونها شرطا للوجوب وهذا كما ان من علم ان عليه
فائتة ولا يدري انها الصبح او الظهر او انها الى ان الخمس فاذن الواجب الاتيان بالكل لتحصيل
الامتثال اتركه هذه فائدة وجيهة الا انه ورد في الذي فيه الحلال والحرام انه حلال حتى يعرف
الحرام بعينه وفي الصحيح عن ابي عبيدة عن الباقر عم جواز الشراء من العامل الذي يعلم
انه يعمل الكثير من الحق حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن احدهما عم في شراء الخادم والسرية
قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره واما السرية بعينها فلا وفي الموثق عن الحسن بن عمار جواز
الاشتراء من العامل الذي يظلم ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا الى غير ذلك وورد في المال المختلط
اخراج الخمس وحليه الباقي والظاهر من الفقهاء الحلية بلا شبهة بل الظاهر منهم حليه جميع ما ورد
في الاحاديث المذكورة وامثالها وتفصيل الامر في الفقه والاولى التجنب عن الشبهات مهما امكن
وارتكاب الاحتياط في الفتاوى وعدم الاتكال على اصل البراءة مهما امكن لان ما ورد في الاحتياط
يكون في غاية الكثرة والشدة وموافقة المسلك النجاة سيما في زمان الحيرة وخصوصا بعد ما
وهن العمومات ودخولها المانع فيه الاحتياط وان كان الاتكال على اصل البراءة مانع من اصل
لكن في مثل دوران المرأة بين كونها بنتا او زوجة او اختا او امثال ذلك يجب الاجتناب
البتة وكذا في المالك لا يحت مثل كون احد الاناثين فيه السم المهلك من غير ما ولم يعرف بعينه
وامثال ذلك والله العالم بسبيل النجاة واما ما ورد فيه نصان متعارضان فالاظهر فيه التخيير

لكثرة ما ورد فيه من الاخبار الدالة عليه وموافقتها للاصل وقوة دلالتها واما ما دل على التوقف
فيحتمل الحمل على الاستحباب او صورة امكان الرجوع الى الامام ع او في حقوق الناس على
حسب ما سنعرف مع عدم معارضته لما دل على التخيير لما ذكر لكن الاحتياط فيه كما ذكر وان كان
محتملا للوجوب وغيره لمرجحة لما يحتملها فقيل بان الاحوط فيه التزك لفظ الاولى ولان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة وفيه ما فيه لكن الفقهاء في الصلوة الرباعية يقدمون جانب الوجوب والفعل
ولعله لغاية شدة وجوبها وكونها اوجب الواجبات بعد اصول الدين ثم اعلم انه ذكر لصحة
التمسك باصل البراءة شروط ان لا يكون شيئا للتكليف من جهة اخرى وقد مر
وجهه ان لا يكون في مقام الاضرار بمسلم او من في حكمه لان عموم نفي الضرر والاضرار
الذي هو ثابت عقلا وشرعا يمنعه بل لا بد من الحكم بالتدارك لو فعل الضرر
ان لا يكون المتمسك فيه جزء عبادة مركبة لانها توقيفية فان ورد النص بالاجزاء فلا يمكن
التمسك في النفي بالاصل والا فلا يمكن اتمامه لان اشتغال الذمة بما يقينا فلا يرفع بمجرد الاحتمال
ولان الاصل عدم كونه عبادة الا ان يقال لا نم اشتغالها بازيد من القدر اليقيني الذي ثبت
من اجماع او غيره وفيه ان التكليف اذا وقع بالاتيان بفعل مجمل فان لم يمكن الاتيان به
فلا يكون تكليفا به بل لا بد من البيان وان امكن الاتيان به بارتكاب مقدمات لا مانع منها
شرعا فلا مانع من التكليف ح فالمقتضي موجود والمانع مفقود نعم لو وقع الاشكال في ان
المقدمة مانعة ومبطلة ام لا فيكون من قبيل الاول وتمام الكلام قد ذكرنا في الفائدة الثالثة
انتهى كلام المحقق البهبهاني ره قدس وقال شيخنا المحقق صاحب فوائد الحكمة طاب ثراه فيها
اقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال
اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا
وقع الشك في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسله واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ

لا يطهر بغسلة ام لا بد

قيل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط
والجواب عن الحديث ان غاية هو جزء واحد لا نعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام
المكلف بالاتيان بمظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب الرجوع الى ما يوجب
الجزم والجواب عن الثاني ان تقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة فاذا كان التقدير
تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا
بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد
اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه
في الطهارة لزوال ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى
اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه للعقل والنقل
ونعرف الفقه فيما قاله من فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه
الى البيان ولعل القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه
وجوبا كالسيد ره وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو مبني على اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما
لا يخفى على من لاحظ مظانها فلا حظ الانتصار والمسائل الناصرية وسائر كلمات من ذهب
الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان
المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة
فلا بد من حصول اليقين برفعه او الظن القائم مقامه الذي سنحققه بعد وفهم عدم تحقق
اليقين الا بيقين والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم لك والرافع والمزيل ايضا
لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال
ذمتنا الا بما نظن انها الصلوة الا بالعلم او بالظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت

اشتغال الذمة بما هو حاصل في نفس الامر خاصة فان الاحتياط وان كانت اساوله من
النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا
حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك الذي يجب الاجماع الا بما امكننا
معرفته على الوظائف لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها
مع انا اذا اشرنا في مباحث الاجتهاد الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريق العرف فانهم يكتفون بظاهر
الفاظ المكالمين فيجب على الشارع ان يتخلص من المخاطب انهم هل هم المراد الى اخفى النفس
الامري او شبيه الحق فانه ما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى المناقض اذا عاد الكلام في تفهيمه انهم ربما
يكون فيه ذلك المحذور مع انهم كثيرا ما يرادون من المخاطبين عقلهم وشبيههم فيما هو مرادهم
فقالوا ابن تذهبون الى قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد
والظن به انهم فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما يتبينونه لهم واعلموهم
انه هو الصلوة مثل قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وامكنهم معرفته انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات
المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال
انهم مشتركون معهم في ذلك الاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي بما لم يعلم مدخليته
في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به
فاذا دلت الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل المرجح فالظن الاجتهادي
بقيد التخيير عنده وفقه ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا مناطه الظن
الاجتهادي وهو في عدم الوجوب ثم فاما فيما لم يتعارض فيه نصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما
شك في مدخليته شيء في العبادة او عدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم
اشتراطها عدمها في الصلوة وشك في مدخليته تركها فيها فنقول انهم الاصل عدم مدخليته ذلك
في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذا لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا

المقدار من الاجزاء والشرائط

المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا الينا لتحصيل الظن بتلك الظن الماهية ولم يثبت اشتغال
ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في
اول الامر كما يحكى عن سيد وجماعة وكيف لا يذهب اليه الامام المستقيم كما حققناه سابقا
في مباحث الاجتهاد وكما منا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة وشك كما في
وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من حجة الاول اعني الاصل مع ان الاصل يحصل اليقين
في الصلوة من حيث قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامري لاشتمال الصلوة
على مسائل لا يحصل لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه
بقطعي فاقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادات يوجب وجوب الاحتياط في اجزاء المشكوكة
من غير نص ضعيف جدا ضعيفا عاشرا انه من حيث تعارض النصوص بحكم القول باشتغال الذمة
بقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة بعينه فيما نحن فيه في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ
عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومعنى قولهم لا
ينقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض
اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك كما لا يخفى ولما ما ذكره المحقق من شك الى ان قال فيفصل
يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لم يثبت
اشتغال الذمة بالتطهير الا باحد الامرين او باولهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على
ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتكليف بالتطهير بتكليف مغاير لوجوب الاجتناب
عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يرجح احدهما على الاخر فنقول يقتضي
الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا
مستصحب بل ان يكون مزيد الاحد الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب
اشتغال الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد وفيه امارتان

سنقلنا ان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاول فح نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب
التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر ينفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة
يؤيد العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه هو معنى النجاسة
فيقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الوجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس
الامر فيما امكن تحصيل العلم بالواقع بالظن الاجتهادي فيقتضي الظن الاجتهادي هو الاكتفاء
بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون
الواقع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الواقع لليقين
فتقول ح الاستصحاب وفهمه لا يقتضي اليقين الا باليقين فيقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور
ثابتة حتى حصل في الخارج ما يثبت رافعيته له في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعيتها
هي ثابت في نفس الامر لما لكن نقول قد ثبت رافعيته ما هو ثابت في نفس الامر لما
لكن نقول قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء
بالاول وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما
يتوهم ان الاستصحاب قد يعبر به تارة لاثبات حكم شرعي كما يقال استصحاب الطهارة يدل
على ان الذي ليس بناقض ثابت لاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني
الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي حكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير
بين الامارتين فان الامارتين في الذي قد تعارضتا في انه ناقض الوضوء ام لا واصالة البراءة
وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على الاخر هو المقتضي
للتخيير وثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه
انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعه الواقعي فاذا فرضنا وقوع هذا الشارع ان الوضوء
الجديد اذا طهر مسبوقة بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان

فيه يقتضي التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم فيما الحق فيه نقول
ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب براءة الذمة من التكليف
بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاول ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي
كما فسره القضاة الى فارغ الاستصحاب واكثر المحققين على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال القضاة لو
كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقوى انه محصل في
الدفع كما في الاثبات حتى ان جعوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه كالاثبات الملك له
في حلاحيوته مورثه اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال الملك المفقود ينافي ما يقتضيه
استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك
في اثبات السبع باشتغال الذمة بالمطهر لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاخذ احدهما نعم يمكن ان يقال
بما هو اقوى الترجيح السبع من جهة الاستصحاب ولست خبيرا بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل
وهو التخيير بين الامارتين يوجد ومقتضاه الاكتفاء بالاول وان شئت قل هنا لك تعارضا من اصلين ولا
مرجح لاحدهما او الترجيح للتاخر فعلم بما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة
والنزاع هو في موضوع الاشتغال وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي فهم هنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق
في شرح الدروس بعد ما اختار هو انه ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل والعدم وجوب الاحتياط
في ماهية العبادات انتهى فانه في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز
التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة من ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين
بالاتيان بالواجبات وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وعدم التطهير بالماء النجس المتيقن او المظنون على وجه وهذا ليس بشيء لما
ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي قررناه ثم لو حصل اليقين بالتكليف
بالمرة لم يظهر معنى لان الامر لا يكون متردد بين امرين فلا يصح القول بوجوب تلك الامور

جميعاً لحصول اليقين بالبراءة وكذا لو قال لامر الفلاني شرطه كذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى
هذا اتم الظ وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصول اتم التمو
ما اردناه ومع عدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة احرى اتم ويمكن ان
يكون مراده ره بالاستثناء بقوله نعم اخره مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المردد بين الخمس و
مثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكبير المختلف في تعيينه بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس
او غير ذلك مثل من شك عليه الامر وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او العلم والجمعة
واقول وان كان مقتضى النظر الجميل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف
بالامر المجمل المحتمل الافراد متعددة باراده فرد معين عند الشك مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير
البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل
يمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع ان من ترك الامرين
بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشك المبهم عندنا بان
ترك فعلهما يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف الشرعية سيما في زماننا بناء على
مذهب اهل الحق من الخطئة فان التحقيق ان الذي يثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله
من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم يقل بوجوب الاحتياط
وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر اتم نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب
شيء معين عند ظهوره عندنا بين الامرين دون اشتراط بالعلم بالمستلزم ذلك الفرض الاحتياط
قصد التعيين في الطاعة اتم ذلك ولكن لا يصح ح قوله فلا يسعه الا القول بالوجوب بل لا بد
من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض والى يمكن اثباته وحكاية التكليف
بشيء صلوة فيمن فاتته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا انه مكلف بالاتيان بذلك
المجهول ولا يتم الا بالحجة وذلك القصر المشهور على الثلث وان الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان

الاول هو ورد النص

الاول هو ورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة التي هي الاحتياط
لزوم الخمس حصر مما يمنع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم يقل بوجوب
قضاء المنسية مما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الامر والادلة على وجوب
قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من المحالة ولانه من خلاف ظاهر تلك الادلة فان
ظاهرها صورة العلم نعم خلافا لو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع
المحتملات لا على ترك الغاية النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم
جهالة المسائل موجب لوجوب المحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على
ارادة فعل كلما ذكر مانع من الدم بقضاء المنسية جميعا لتما وتاخير البيان فيكشف ذلك عن
ارادة كلما اليلزم المحذور وذلك نظير من جهل المفرد المحلى مثل قوله تعالى احل الله البيع على
العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يجهل الامر بقضاء الفائتة على
كل الخمس وكذلك النهي على التفكيك على كل محتملاته قلت هو ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط
والتزاما للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم
وهو شيء آخر انتهى كلامه اعلى امر مقامه قدم وما نحن فيه يظهر لك حاكما يجهل طريقه فقط
واما الاحتمال الثاني وهو العمل بالظن بان يأتي بعد التحقيق بكل ما يحتمل عنده احتمالا راجحا
انه مما اوجبه الشارع عليه ويكف نفسه بعد التحقيق عن كل ما يحتمل عنده احتمالا راجحا
ما حرمه الله عليه بين الحق المتبع لانه اذا لم يجز التمسك بالاصل لمخالفته الاجماع بل الفرض
ولا يجب الاحتياط اما مطلقا او فيما يكون متعددا او مستقرا او يستلزم ترك الاحتياط او ترك
الواجب او فعل الحرام فيتحتم التكليف عقلا وعرفا وعادة في العمل بالظن الاراء فان
قلت من الجائز ان يكون الشارع قد نصب امارات وعدها اذا وجب التمسك بها
اذا انسد باب العلم بالتكليف ولو كان الظن على خلاف ليستفاد من عدة تلك الامارات

وما اردنا بظهر حاله

ثلث لا يصح ذلك الاحتمال مع ذلك الزمن وهو ان المكلف يعلم انه قد اوجب عليه الشارع افعالا
لا يعلمها بعينها وحرم عليه اشياء افعالا لا يعلمها بعينها وبعد انسداد باب العلم بتلك
الافعال لا يصح ان ينصب الشارع امارات ويوجب التمسك بها الا ان يقال بانها تؤدي
الى الواقع ونفس الامر اي التكليف الواقعي والنفس الامري الذي كان المكلف جاهلا به كما
فرضناه وهي ينافي فرض انسداد باب العلم وفرض انه يجب التمسك بها ولو كان الظن على
خلاف كما يستفاد منها كما في شهادة العدلين والظن الغالب بالتمسك بالاسباب الشرعية لا
يقولون انها توصل الى التكاليف الواقعية الاولية بل انما يقولون ان التكليف الثاني حاصلا
هو التمسك بمقتضى تلك الاسباب فتم وما قررنا يظهر ان العامي وهو من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد
لتعرف الحجة بالنسبة من الامارات الشرعية وهو مكلف بالاخذ به تعبدا فان قلت
الاجماع واقع عليه قلت لا نم فتحقق الاجماع في الاخذ بقول المجتهد بعدا حتى فيما كان الظن
الاقوى على خلافه ولو سلمناه فنقول اما بالنسبة الى غير العامي فقد اما مذهب عزنا انه اذا لم
يمكن المكلف من الاجتهاد يجب عليه التقليد ولا باس بايراد كلام العلامة في النهاية في
حق من جواز تقليد العامي للمجتهد في هذا الموضع فانه لا يخلو عن فائدة فنقول المطلب الثالث
في المستفتي وشرائط الاستفتاء ومحله وفيه مباحث في العامي اتفق المحققون على انه يجوز
للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة
في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتي وذهب بعض معتزلة بغداد الى جواز ذلك
الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد
دون غيرها كالعبادات الحسن لنا وجوه قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر
بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام لهم وفيه نظر اما اولا فلانه لا نسلم ان العموم اولى ليست الصيغة
من صيغ العموم واما ثانيا فلورود حسب الاسباب الرجال فيعود عليه الاجماع فانه لم يزل

العامة في زمن

العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى قول المجتهدين
ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعمل وبما يرجعون الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر دليل
ولا يتوقفون على ذلك فكان اجماعا العاقل اذا حدثت به حادثة كانت مقيدا بشيء
لا يجامع ولبس بجاهل بل لا بد من طريق وليس البحث والنظر في الدليل المثبت للحكم لا قضاء ذلك
الى تعطيل المعاش والاشتغال بالفكر في فروع المسائل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا
وفساد الحرث والنسل وذلك من اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يكفي التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا لو لم يعتد بكل
حال كمال عقله لوجهين ان الصحابة لم يكونوا يطلبون العلم ولم يطلب رسوله
الاجتهاد في اول بلوغه كمال عقله عنه ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما بينا ولا
حال حدوث الواقعة ولا يجب عليه اكتساب صفة المجتهدين عند ورود الحادثة وهو غير
مقدور لا يقال كما اعترفتم من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا بالجواز الى احد ولا يجوز التمسك
بالقول المحتمل وحينئذ يسهل الامر عليهم فانهم قالوا ثبت ان الاصل عدمه في الذات الاجتهاد
وفي انصار التحريم فان رده في بعض الحوادث نص قاطع في متنه ودلالته يقتضي رد ذلك الاصل
عليها به ولا يجب البقاء عليه فالعامي اذا حدثت به نازلة وبه شيء من الزكاة عرف حكم العقل
فيه وان كان في غاية البلوغ به المفتي على حكم التقليد كما ان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال
في مسائل الاصول كذا لا يمنع من عرض هذا القدر اليسير لان وجود نص قاطع المتن والدلالة يدركه
بادنى اشارة من قول المفتي وان لم يوجد نص على حكم الاصل ثم المنع من التقليد يضعف عند
الموجبين للعمل بالقياس وجزاؤه احد امرين عنهما فلا صعوبة ولو منع المعاش عن ذلك لكان
منه عن وجوب النظر في مسائل الاصول اولى لما بينا من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد
وعلوم الصحابة كانوا يعرفون من لم يتعلم علم الكلام في اول زمان بلوغه لانا نقول في مسائل

الاصول معرفة ادلة التوحيد والنبوة اجمالا لا تفصيلا وهو سهل يحصل بادنى تامل بخلاف فروع الشرع
المفتقرة الى علوم كثيرة وبحث شديد وانما تم هذا الفرق اذا حصل الفرق بين صاحب الجهل والتفصيل
وهو باطل لان الدليل المركب من مقدمتين عشرة مثلا لو حصلت مقدماته للمستدل بارها حصل
العلم من غير زيادة لان العشرة مستقلة بالانتاج فيستحيل ثم اخرى اليها مؤثرة فيه وان لم يحصل
العلم باثرها بل حصل بعضها بالضرورة او بالدليل والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة
الى التقليد والتمسك بالدليل لا يقبل الزيادة ولا النقصان كما يقال صاحب الجهل بكيفية الاستدلال
على ثبوت الصانع بالحوادث المتجددة وهو باطل لان هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر وهو معلوم للعوام
وتلك المؤثر مختار وهو غير معلوم لهم فانهم ما لم يثبت انه ليس بموجب لم يجب اسناد الى
المختار فقطع العامي بانه مختار من دون الاستدلال عليه يكون تقليدا في هذه المقدمة وفي النتيجة
واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن بشر واستدل به على نبوته من غير ان يبرهن على انه من فعله
تعالى دون خاصية نفس الرسول او خاصية روحانية او فعل جني او ملك وعلى انه تعالى فعله لغرض
التصديق لا جزافا معتقدا في المقدمات فكذا في النتيجة فبطل فرقهم بين صاحب الجهل
والتفصيل ثم بقي الاشكال ان ادلة الاصول على التفصيل سهل وهو مكابرة او انه يجوز التقليد فيها
فينتفي الفرق بينهما احتج المانعون بوجوه قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
غير قولك بغير المعلوم فكان منهيا عنه انه تعالى ذم المقلدين في قوله حسبنا ما وجدنا
آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون فلا يكون جائزا لقبح الذم على الجائز قوله صلى الله عليه وسلم طلب
العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه للاجماع فيبقى العلم بفروع الشريعة
داخلا فيه القول بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع
من التقليد باطلا قوله صلى الله عليه وسلم اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد ط
التقليد ارتكاب لما لا يؤمن معه الخطاء والفرع فيكون منهيا عنه بيان ذلك

انه لا يؤمن فسق من قلده وكذبه وغلطه في الاجتهاد فيلزم امر العامي باتباع الخطاء والكذب
والفسق وهو غير صادر من الشارع لنجد قوله وجاز التقليد في الامور الشرعية لجاز في مسائل
الاصول والثاني بطل بالمتقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لجواز التقليد هناك ليس الا حصول
امارة يجب معها صدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفاء
بالفتوى في الاصول والجواب عن الاول النقض بالظنون التي يجب العمل بها كالامور الدنيوية
وفهم المشافهات وارد على الجنايات وجزاء الى احد والقياس ان جوزوا العمل بها ونقضوا
بشهادة ولانه مشترك الالزام فان النظر والاجتهاد انما يثمر الظن وهو قوله بما ليس بمعلوم ولانه
من سلوك احدهما وليس في الاية دليل على تعيين اتباع احدهما فان الواجب حملها على ما
لا يعلم بما يشترط فيه العلم وعن الثاني بالحمل على ذم المقلدين فيما يطلب منه العلم جمعا
بين الادلة وعن الثالث انه منزل بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين القائلين
بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما يفيدان العلم وعن الخامس بمنع
دلالته على الوجوب ولو دلت على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب فلا يلزم دخول
صورة النزاع فيه سلمنا عمومه لكن يحمل على من له اهلية الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن السادس
انه مشترك الالزام فان العامي وان اجتهد فلا يامن من وقوع الخطاء فيه بل هو اقرب الى الخطاء لعدم
اهليته وعن السابع لما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه الظن واما عموم جواز التقليد في مسائل
الاجتهاد وغيرها فلا نا لو كلفناه الفصل بين الامرين لكنا قد انزلناه بان يكون من اهل الاجتهاد
لتوقف الفصل عليه فيعود المحذور احتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد لم يجز فيه
واحد فجوز التقليد فيه يستلزم عدم الامن من التقليد في خلاف مسائل الاجتهاد لتصويب
كل مجتهد فيها والجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا باس في مسائل الاجتهاد من التقصير
في الاجتهاد من المفتي بتركه ومن الافتاء بغير ما اداه اجتهاده اليه فان نفس مطلوب الجائي

العمل بما يفتيه المفتي قلنا وكذا الامر في صورة النزاع انتهى وهو كالمنكرين لوجوب الاجتهاد عينا
قالوا بان التكليف بعد انسداد باب العلم انما هو الاجتهاد او التقليد وينبغي تقييد ذلك
بما اذا لم يكن للمكلف قوة قريبة للاجتهاد او كان معذورا فيه والا يجب عليه الاجتهاد او يقال
ان لفظ او في كلامهم ليست للتخيير بل انما يكون التقسيم ثم والتقليد يطلق تارة على العمل
بقول الغير من غير حجة ملزمة ذكره العلامة في النهاية قال وذلك كاخذ العامي والمجتهد بقول
من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي ص والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي
الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول
قول النبي ص ووجوب الرجوع الى حكم الاجماع بقول الرسول ص والايات الدالة عليه ووجوب
قبول قول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وقيام الادلة انتهى وتارة على اخذ العامي بقول
المفتي قال في النهاية وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال والنزاع لفظي في العام بعد ذكر المعنى
الاول هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسميته اخذ المقلد العامي بقول المفتي
تقليدا في العرف وهو كما انتهى يظهر منها ان استعماله في المعنى الاول على سبيل الحقيقة اللغوية وفي
الثاني على سبيل الحقيقة الاصطلاحية وفيه تامل وفي المعنى الثاني هل يعتبر العمل او لا بل انما
يعتبر نية الاخذ بالعمل ولعل الاظهر الثاني لانه اقرب الى الحقيقة وظ الاكثر من شرح المبادي
الخ الاسلام في تعريفه هو قبول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك
الحكم انتهى وتظهر الثمرة في جواز الرجوع ان قلنا بعدم جواز رجوع المقلد عمن قلده ثم مراد
هؤلاء القائلين بان الواجب على المكلف بعد انسداد باب العلم الاجتهاد او التقليد به
المعنى الثاني ويمكن ان يكون بناء هؤلاء على حجية الظنون الخاصة او حجية ظن المجتهد مطلقا
وكلا القولين ضعيف كما حققناه في موضعه وهذا ويمكن ان يكون الامر عكس ذلك يعني
يكون بناء القولين على وجوب الاجتهاد او التقليد ولعل الاظهر الثاني فان القول بحجية

الظنون الخاصة

الظنون الخاصة لا ينافي القول بعدم وجوب الاجتهاد الاصطلاحي والتقليد فيه ولا باس ان نتكلم في
وجوب الاجتهاد الاصطلاحي او التقليد اولا فنقول الاصل لم اجد عليه دليلا وتسكن
النفس اليه ويعتمد عليه فان قلت يدل عليه الاجماع قلت لا شك ولا ريب ان من لم يقدر
على الاجتهاد والتقليد الاصطلاحيين لا يجب عليه احدهما لانه تكليف بما لا يقدر عليه العبد
وهو قبيح ثم اسرعنه من يقدر على احدهما فان كان يقدر على الاجتهاد دون التقليد لعدم
قدرته على الوصول الى المجتهد فتكليفه انما هو ما يؤدي اليه اجتهاده بلا نزاع وان كان يقدر
على تقليد المجتهد الحي العادل دون المجتهد الاصطلاحي فهو اما ان يكون له الظن الاقوى بما
يخالف فتوى المجتهد الحي العادل ويعتني به الظن الحاصل بعد استراحة الى وسع يجب عليه الشخص
او ليس له الظن الاقوى بها فان كان له الظن فتكليفه ح اما العمل بمقتضى ظنه او طرح ذلك
الظن والاخذ بقول المجتهد الحي العادل والثاني يستلزم ترجيح المرجوح وطرح الراجح وهو
قبيح بلا شك والاول يقتضي البرهان القاطع فان البرهان العقلي القاطع قائم على انه اذا
انسد باب العلم بالتكليف الواقعي يجب العمل بالراجح وطرح المرجوح فان قلت ذلك
مسلم اذا لم يكن الشارع نصب للتكليف بعد انسداد باب العلم اماره وعلامة وفيما نحن
فيه قد نصب وهو قول المجتهد الحي العادل قلت لا دليل على ان الشارع جعل قول المجتهد الحي
العادل اماره وعلامة للتكليف فان قلت الدليل عليه الاجماع والقرآن العزيز قوله تعالى
ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين فانه لو لم يجز التقليد لم يكن وجه لتخصيص
النفر للتفقه بطائفة وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قلت نمنع الاجماع على
جواز التقليد فيما اذا حصل للمكلف ظن اقوى بالتكليف يخالف فتوى المجتهد الحي
العادل وبتقدير منع ان دفع الاجماع على جواز التقليد بالمرة فان قلت قد نقل الاجماع
عليه جماعة والاجماع المنقول حجة قلت نمنع شمول الاجماعات المنقولة لمحل النزاع

ولو سلمنا الشمول فنمنع حجية الاجماع المنقول مطلقا والقدر المسلم منه انما هو اذا افاد الظن
وهو هنا لا يفيده ولو سلمنا الافادة فلا دليل على حجية ذلك الظن سيما اذا قلنا ان
المسئلة اعني جواز التقليد وعدمه مسئلة اصولية او كلامية دون فقهية كما هو الاظهر فانه
لو كان فقهية يلزم على القول بوجوب الاجتهاد او التقليد ان يقلد الشخص الغير المجتهد في
ذلك المجتهد ولا دليل على حجية ذلك التقليد فلو عمل مع ذلك بقول المجتهد يخرج عن عنوان
المقلد بالمعنى الثاني ويدخل في عنوان المقلد بالمعنى الاول وهو العمل بقول الغير من دون
حجة يلزمه وهو منهي عنه عقلا وشرعا اما عقلا فواضح واما شرعا فلاية الواردة في
ذم اتباع الاباء والايات المتضمنة لمذمة من يدعي شيئا وليس له على ادعاءه برهان وسلطان
وما ينضم من الايات مذمة من يجادل في امر بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير مضافا الى
ما حققناه في موضع وحاصله ان القول بوجوب التكليف وسد باب العلم ونصب الامارة
الشرعية التي تكون من قبيل الاسباب الشرعية كالشهادة ضعيف جدا بل باطل قطعا وذلك ولا
الايتين اما الاية الاولى فان بناء الاستدلال بها على ان التفقه عبارة عن تحصيل مرتبة الاجتهاد
وبلوغ مقام المجتهد وهو ممنوع ولو سلم فيمكن ان يكون وجه التخصيص بطائفة ان فرض الجميع
يستلزم اختلال النظم ولو سلم دلالة التخصيص على جواز التقليد فانما يدل على الجواز في
الجملة دون الجواز في حق من حصل له الظن الاقوى بما يخالف فتوى المجتهد كما هو المفروض
واما الاية الثانية فان بناء الاستدلال بها على ان المراد باهل الذكر المجتهد الاصطلاحي
هو ممنوع كيف وهي تدل بسياقها ان اهل الذكر يعلمون والمجتهد لا يعلم التكليف الواقعي
بل الحاصل له في الغالب انما هو الظن به وقد يكون مزيدا اشكالا اذا تعارض الامارتان
غاية الامر انه يظن ان التكليف الواقعي مدلول احدى الامارتين المتعارضتين بل قد يكون
ما يفتي به موهوما عنده لوقلنا بان ظن المجتهد ليس حجة مطلقا بل الحجة انما هي الظنون الخاصة

كما هو مذهب الاكثر

كما هو مذهب الاكثر ظاهرا وان حاصل ذلك القول انه لو حصل للمجتهد ظن بالحكم الواقعي بغير الاسباب
الشرعية كالشهرة عند جماعة فالتكليف انما هو الاخذ بما هو مقتضى الجزء الصحيح الخالي للمشهور
منه او الاصل ولا ريب انه اذا حصل من الشهرة الظن بكون مقتضى الجزء الصحيح او الاصل موهوما
ولو سلمنا ظهور الايتين في المدعى فلا دليل على حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا فان ما يدل
على حجية ظواهر الكتاب من البرهان العقلي وهو انه لو لم يكن المراد ما هو الظاهر منه يلزم الاغراء
بالجهل بالمراد ما هو ظاهر في نفي ما اراده خلاف الظاهر بدون نصب قرينة صارفة وهو قبيح
فانما يدل على حجيتها بالنسبة الى القاطعين المشافهين فان قلت يضعفه الاصل بقوله انه لم يكن
للمشافهين قرينة صارفة وابقه لو كانت لوصل الينا ان المراد خلاف الظاهر العادة قلت
غاية ما يستفاد مما ذكرت انما هو حصول الظن وحجية اول الكلام فان قلت ظواهر الكتاب حجة
بالنسبة الينا بالاجماع فان الامة مجمعة على التمسك بظواهر الكتاب قلت لا نم الاجماع فان
الاخباريين قد انكروا حجية ظواهر القرآن وقالوا ان القرآن بالنسبة الى الرعية كالالغاز والتعمية
ولو سلمنا فانما نسلم اذا لم يكن خلاف الظاهر مظنونا ولذا يعرف ظاهره من الظاهر بنفس الاجماع
ثم دعوى الاستدلال بالاجماع والايتين ابقه انه على فرض التمامية انما يجدي ويمنع من الطلع عليهما
واما من لم يطلع عليهما فليس تكليفه الا ما ادى اليه نظره فانه لولا ذلك يلزم تحليف الغافل فان من
المطلع عليهما غافل عنهما وهو محال فتم وان لم يكن له الظن الاقوى بمفادهما او يقدر على تحصيله ويتمكن
به ان يمكن منه ولا يلزم منه ضرر ولا عسر وحرج فلا يقدر عليه والاول اما ان يلتفت الى
قدرته على تحصيل الظن الاقوى او لا يلتفت اليه من لا يقدر على تحصيل الظن الاقوى سواء كان
لا يتمكن منه او يتمكن منه لكن فيه ضرر عليه او عسر وحرج ومن لا يلتفت الى قدرته عليه على فرض
وجوده يجب عليهما تقليد المجتهد الحي العادل اذا كان قادرا عليه كما هو الزمن لان التقليد
من الاسباب الشرعية بل يقتضي البرهان العقلي من يجد بقدر على تحصيله وهو ملتفت اليه

يجب تحصيله فلا يجوز على المجتهد القادر على الاجتهاد التقليد وقد ظهر منه حال من يقدر
على الاجتهاد بحيث لا يلزم منه العسر والحرج وفوات زمان التكليف والتقليد فان قلت
فهي تعارض وتقول اما قررت من ان من كان له ظن اقوى يجب عليه اتباع ظنه ولا يجوز
له تقليد المجتهد مسلم اذا لم يقم البرهان القاطع على خلافه وليس كذلك فان الاجماع واقع على
ان ظن العامي ليس بحجة في حقه وان كان اقوى ويدل عليه ايضا مضافا اليه انه يلزم على تقدير
حجيته الحرج والمرج قلت لما كان التعارض بين القطعيين ممتنعا فلا بد ان يكون ذلك
الاجماع الذي ادعيت على تحصيل الاصلاح في غير واقع او يكون الدليل الذي اقيم على حجية الظن الاقوى
بعد انسداد باب العلم بالتكليف غير تام او يكون الاجماع واقعا والدليل تاما واما واقع
الخبط والاشتباه في حصول الظن الاقوى للعامي او في تعيين العامي ولا خاص اما الدليل
الذي اقيم على حجية الظن الاقوى اذا انسد باب العلم بالتكليف الواقعي فلا يمكن انكاره بعد
الاعتراف والاقرار بثبوت التكليف الواقعي وانسداد باب العلم به ولو انكره منكر ومنعه
مانع فحسبنا عهدة اثباته واما العامي الذي ادعيت الاجماع على انه يجب عليه التقليد
وليس ظنه حجة في حقه فالمراد به اما غير المجتهد المطلق الاصطلاحي والقول بانه يجب على غير
المجتهد المطلق الاصطلاحي تقليد المجتهد المطلق الاصطلاحي الحي العادل اجماعا ولو كان اخباريا
مثل الشيخ الجليل الشيخ الحر العاملي والشيخ الحر الشيخ يوسف والجزائري ره او مجتهدا تجزيا
او غافلا عن وجوب التقليد فالفساد والبطلان بحيث يستغني عن البيان ولا يصدر
عن المطلع على مسائل الاصلاح على الاجماع والقواعد العدلية والقائل مدعي الاجماع في المسئلة
لو اتفق فهو يقول بلسانه ما ليس في قلبه او غير المجتهد الاصطلاحي ولو كان مجتهدا سواء كان
اخباريا او غافلا عن وجوب التقليد او عاجزا عن تقليد المجتهد فادعاء الاجماع على وجوب
التقليد على مثل الشيخ الحر والشيخ يوسف والغافل عن وجوب التقليد والعاجز عن تقليد

المجتهد ما يجوز

المجتهد من جهة بعض الاعذار الشرعية لا يصدر الا عن الذي لا اطلاع له على القواعد العدلية و
يعتقد بمجرد سماع انه يجب على المكلف ان يكون مجتهدا او مقلدا ان المسئلة اجماعية كما هو دأب
بعض القاصرين الخارجين عن سلسلة ارباب الاستعداد من الطائفة فضلا عن عداد العلماء كيف
يمكن القول بوجوب التقليد على مثل الشيخ الحر والشيخ يوسف وهم ينكرون طريقة المجتهدين ويقيمان
على فساد طريقتهم الادلة المعتبرة عندهم فان ذلك يستلزم القول بجواز تكليف الغافل والقول
بان غفلة الاخباريين عن وجوب الاجتهاد والتقليد مستندة الى تقصيرهم لا تصورهم فظ الفساد
وكذلك القول بوجوب التقليد على الغافل عن وجوب التقليد عليه والقاصر عن تقليد المجتهد بعض
الاعذار الشرعية وهو ينافي مذهب العدلية او غير المجتهد الاصطلاحي والغافل عن وجوب
تقليد المجتهد الاصطلاحي والمتفطن العاجز عن تقليد المجتهد الحي العادل وهو الذي يعلم
انه يجب عليه تقليد المجتهد الحي لكن يعتقد عليه فذلك الشخص اما ان يعلم انه عليه تقليد
المجتهد الحي العادل مطلقا ولو حصل له الظن الاقوى بما يخالف فتوى المجتهد الحي العادل او يعلم
انه يجب عليه تقليد المجتهد الحي العادل في الجملة فان كان الاول فهو كلام في وجوب التقليد عليه
مطلقا فان الفرض انه يعلم ذلك وان كان الثاني فمنع الاجماع على وجوب التقليد عليه
مطلقا كيف وهو يعلم انه يجب عليه التقليد مطلقا فكيف يكون الواجب عليه التقليد مطلقا
بل التكليف بالنسبة اليه انما هو العمل بمقتضى علمه او ظنه الاقوى واما حصول الظن الاقوى
للعامي فلو انكره منكر فلا يقر ناقا فانا قلنا لو حصل له ذلك كان الواجب عليه اتباعه بعد
العلم بثبوت التكليف الواقعي وانسداد باب العلم به على انا نقول يجوز حصوله له فان
مرادنا بالعامي غير المجتهد الاصطلاحي وانكار حصول الظن الاقوى بغير المجتهد الاصطلاحي
مكابرة فان من جملة غير المجتهد الاصطلاحي المجتهد المجزي ومن جملته من يطلع على الاقوال
ويعرف المشهور منها فانه لا يشبهه في ان الشهرة المحققة تفيد الظن بالمسئلة فان قلت

ان ذلك الظن ليس بالظن الاقوى قلت مرادنا بالظن الاقوى ما لا يجب على صاحبه التحرز ابدا
على التحقيق لما سبق له اما لعدم القدرة على ازالته واما لاستلزام الضرر او العسر والحرج وانكار وجود
من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وحصل له الظن بالمسئلة على خلاف ما افتى به المجتهد الحي العادل يمتنع
الاقوال والاطلاع على المشهور وكان معذورا في التحرز ان يدعيه مكابرة جدا هذا بعض المسئلة
حصول الظن الاقوى للعامي ومنها ان يحصل له الظن بالمسئلة بعين الاطلاع على دليل المجتهد
الحي والمخالف له على خلاف فتوى المجتهد الحي يقتضي ترجيح ذو قدر سليقته او العادة او يقتضي
سماع بعض القواعد الاصولية كما يتفق لكثير من الطلبة وان قلت ان كل من يرجح احد القولين
ويختاره فهو مجتهد فان لم يكن مجتهدا مطلقا فهو مجتهد بتجزء وحكمه حكم المجتهد المطلق فرجع النزاع
على ذلك الى اللفظي والظاهر ان الاصطلاح على خلاف ذلك فانه لا يعني في العرف بكل من يرجح
المسئلة باي ترجيح كان مجتهدا فان رتبة الاجتهاد ليست بذلك الانحطاط ولو لم يكن الاصطلاح
على خلافه فربما قلت ان الذاهبين بوجوب الاجتهاد والتقليد لا يكون مرادهم بالاجتهاد
ذلك ولا يجوزون تقليد المجتهد بذلك المعنى ولو قالوا بقبول الاجتهاد التجزي ولا يقرون بصحة
الرسالة ان نذكر هنا ما رأيناه في تحقيق ذلك سابقا في بعض رسائلنا وهو ذلك الذي لا يعتقد
ان عليه الرجوع الى الغير المجتهد بتجزي او مجتهد مطلق والمراد بالمجتهد المتجزي على ما يظهر من
العلماء ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط ما يتوقف عليه الاجتهاد
في الكل من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد مثل علم اللغة والنحو والصرف وعلم الكلام والمنطق
واصول الفقه وعلم تفسير الآيات وعلم الاحاديث المتعلقة بالاحكام وعلم احوال الرواة وغيرها
كان يكون عالما بمواقع الاجماع وان تكون له ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع
الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض وكان القيد بالعلم لاخراج ما قد يحصل لغير
العالم كما اذا رأى حديثا يدل على مطلب وقد ادعى عليه الشهرة ثقة فانه يحصل له الظن

فان الظاهر انه لا يطلق

فان الظاهر انه لا يطلق عليه بتجزي في الاصطلاح فانه لو اطلق عليه المتجزي يلزم اطلاقه على من كان رتبته
في التبحر مثل العامي الذي ادعى له ثقة ان تلك المسئلة متفق عليها عند الاصحاب او اخبره ثقة
بانه ورد عن اهل العصمة عليهم السلام خبر صحيح لا معارض له فانه يحصل له بذلك الظن ظاهرا ولا بأس
بذلك فانه لا مشاحة في الاصطلاح وانما اخرج ذلك عن حكم المتجزي فلو وجد له الا ان يدعي
عليه الاجماع كما ادعى في حق العامي وهو مشكل ثم دعوى تقرر صاحب المعالم من ربع بعض
مسائل اصول الفقه ولو كان مسئلة واحدة سواء كانت من قبيل ان العام المخصص حجة فيما بقي او
الادلة العقلية او غيرها يكون متجزيا وان لم يتحقق له ترجيح مسئلة فقهية بذلك فان الاجتهاد
لا يتوقف على فعلية الترجيح بل انما يتوقف على قوة الترجيح واستعداده وكذلك الكلام بالنسبة
الى مسائل اللغة والنحو والصرف وآيات الاحكام والاخبار وعلم الرجال وموقع مواقع الاجماع
وذلك لا يحتاج والعلامة طاب ثراه والمراد بالمتجزي عالم يحصل له مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط بحسب علمه او ظنه وان لم يكن لك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج برهنة من
الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل بتتبعه على ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء
او مطلق الطهارة او الصلوة انما هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار
الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان آيات الاحكام في هذه
المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذلك مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في
كتب القوم في مضان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول ومراتبه الاستدلال فيرجع ذلك
الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاتصاف
والاستكمال او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان تكون سليقته وطبيعته
مطلعة له لبرهنة من المسائل دون بعض فتكون له ملكة هذا النقص دون الاخرى كما ان الانسان
قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون المسائل والخطب

او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه عدم خلية الامر والمراد
له والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوائل مرتبة الاجتهاد انتهى وفيه ان التحري
بالمعنى الثاني بعيد التحقق وعلى فرض تحققه ووجوده يكون نادرا في الغاية والنادر لا يصلح
ان يصير محلا للنزاع العظيم بين الاصوليين سيما اذا كان ندوره بتلك المثابة فتم وانه كلام
ولو كان المراد بالتحري المعنى الاول يلزم ان يكون جل المجتهدين او كلهم يتحرى في الاجتهاد اذ ليس
لهم العلم التفصيلي بعدم معارض لادلة المسائل التي يرجعونها اما قبل ان جمع قدماء الاصحاب
الاخبار المروية عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين في الفقه واطراف النهار في كتاب
واحد وذكروا كل ما يناسب ما يأتي في الباب الذي يناسبه فقط لان العلم التفصيلي بعدم
المعارض لا يحصل الا بعد الاحاطة بجميع ما ورد عن اهل البيت عليهم وهي قبل جمعها في كتاب
واحد متعذرة للغاية بل والمحال فان قلت لو كانت متعذرة فكيف جمعها المحمدون الثلثة
رحمهم الله قلت يمنع جمعهم لجميع الاخبار الواردة عنهم ع والقدر المسلم من جمعهم انما هو جمعهم
للغالب منها بعد مدة طويلة وبعد ان اعانهم عليه جمع ممن تقدم عليهم بجمع ما اطلعوا عليه
كفضل بن شاذان وغيره رحمهم الله واما بعد ان جمعوا ما اطلعوا عليها في كتاب واحد
ودونوه وذكروا في كل باب ما يناسبه من الاخبار مثل ان ذكروا في باب الوضوء ما اطلعوا عليه
من اخبار الوضوء في باب الغسل ما اطلعوا عليه من اخبار الغسل وهكذا كما ذكر في مرآة
محيي الفقيه والتهذيب والاستبصار وبحار الانوار ورسائل الشيعة فدون المجتهد
المطلق اما ان يشترط فيه ان يكون عنده جميع الكتب المذكورة وجميع الكتب الاستدلالية المتضمنة
لمواضع الخلاف والوفاق والادلة او لا يشترط فيه ذلك بل يكتفي فيه وجود اصل واحد
من تلك الاصول عنده وبعض الكتب المتضمنة لمواضع الخلاف والوفاق والادلة لم يقل به احد
كيف ولو اشترط فيه ذلك لكان ذلك الرجوع الى جميعها عند الترجيح وهو متعذر عادة

الا ان يكتفي بترجيح

الا ان يكتفي بترجيح بعض المسائل ويسكت عن غيره وهو بعيد جدا ومع ذلك لا يحصل له العلم التفصيلي
بعدم المعارض ولا الظن التفصيلي به لجواز ان يكون المعارض عن الكتب وكان فيها ولم يلتفت
اليه كما يتفق كثيرا واما الثاني وهو عدم اشتراط الاجتهاد المطلق بجمع جميع كتب الاخبار
والكتب الاستدلالية لتعذره بل المحال بل والكل عادة وعلى فرض امكانه لا احد من الناس في
بعض الازمان فهو انما يكون الرجوع اليها وهي متعذرة عادة والاكتفاء بتحصيل اصل صحيح و
بعض الكتب الاستدلالية اعني ما يحصل من الرجوع اليه الظن بعدم المعارض كما اذا كان عنده
مثل بحار الانوار او رسائل الشيعة او الوافي بل والتهذيب من كتب الاخبار ومثل المدارك
والمسالك من الكتب الاستدلالية في العبادات والمعاملات فاما ان يرجح باشتراط الرجوع
الى جميع ابواب الاصل عند الترجيح وعدم جواز الاقتصار على الرجوع الى الاصل الذي
يوافق مطلبه لاحتمال ان يكون في غيره معارض كما قد يتفق او الرجوع الى جميع الابواب التي
بينها مناسبة جزئية كما بين ابواب الوضوء والغسل والتيمم والاحداث وابواب الصلوة
وبين ابواب النكاح وابواب الطلاق وهكذا ولا يشترط ذلك ايضا بل انما يكتفي في مسئلة
الوضوء بالرجوع الى بابه وفي مسئلة الغسل بالرجوع الى بابه وهكذا كما هو الاظهر فانه لو
اشترط في الاجتهاد ظن الرجوع الى جميع الابواب لما كان لجمل الكتب سوية وذكرها بنا باب
كل باب فيه فائدة ولك الامر لو اشترط فيه الرجوع الى جميع الابواب المتناسبة ولان
مدار الاجتهاد انما هو على الظن وبالرجوع الى باب الوضوء في مسئلة الوضوء يحصل الظن
بعدم المعارض لان احتمال وجود معارض في غير باب الوضوء ضعيف لا يعتد به ولا يجري
فيه فان قلت ان المدار انما هو على الظن الاقوى دون مطلق الظن لان الدليل الذي
اقيم على حجية ظن المجتهد انما يدل على حجية الظن الاقوى قلت لا معيار للظن الاقوى
فانه كلما ازداد في الصحة والقوة ورفع ما يمنع عنها والمشاغل يصير الظن اقوى الا ان

فيه ان الواجب انما هو تحصيل الظن الاقوى الا اذا منع مانع وان المراد بوجوب تحصيل الظن
الاقوى انما هو تحصيل ظن لا يحتمل الظان خلافه احتمالا لا يكون طرحه خلاف طريقة العقلاء
فان العقلاء لا يلتفتون الى كل احتمال ضعيف فانهم والتفتوا اليه يلزم اختلال امر المعاش
والمعاد فلا بد للمجتهد بن مرجحه وطبيعته لا يكتفي بكل ظن ولذا لا يلتفت الى كل احتمال وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم او ان المراد بتحصيل الظن الاقوى انما هو تحصيل
الظن الذي يعد لمتفرع الجميع والطائفة وهو يختلف باختلاف المجتهدين بل وباختلاف
الاحوال بالنسبة الى مجتهد واحد فان المجتهد يتيسر له تارة الرجوع الى اكثر من كتاب واحد
من كتب الحديث للاطلاع على دليل المسئلة ومنه ما يتضمن موانع الخلاف والوفاق من الكتب
المسندة لا يتيسر له الاطلاع على موانع الخلاف والوفاق وتارة لا يتيسر له الرجوع الى اكثر من واحد
منها وتارة لا يتيسر له الرجوع الى اكثر من واحد من الكتب المسندة لا يتيسر له جامعة لادلة المسئلة
من الايات والاخبار وحاكية له جامع والشهرة مثل المدارك والذخيرة في العبادات والمسالك
في المعاملات ان اكتفينا في الاخبار ببيان حال الرواة عن ارباب الكتب المذكورة وبنينا عليه
الترجيح اذا لم يتيسر له الرجوع الى السند في كتب الاخبار والاطلاع على احوال الرجال بالرجوع
الى كتب الرجال كما هو الظاهر المنصور والاظهر الثاني فان المجتهد قد لا يتيسر له تحصيل الظن
بالمعنى الاول بسبب كثرة الواردات او ضيق الوقت فيكتفي بالظن الضعيف الا ان يقال
تكليفه انما هو الرجوع الى من يقدر على تحصيل الظن الاقوى وفيه ان الرجوع اليه فيما هو
تكليف نفسه يستلزم ترجيح المرجوح ومع ذلك قد لا يتيسر له الرجوع الى من يقدر على
تحصيل الظن الاقوى واما رجوع غيره في تكليفه الى غيره فمن يقدر على تحصيل ظن اقوى
من ظنه فلا باس به ولو كان ذلك المجتهد بالسنة اليه اعلم وهل يجب عليه تنبيه الغير
على ذلك لا ريب انه موافق الاحتياط الا اذا كان تجريا وقلنا بعدم جواز الرجوع الى المتجري

مع وجود المجتهد المطلق

مع وجود المجتهد المطلق بعيد اقتم وعلى كل التقديرين لا يحصل العلم التفصيلي ولا الظن التفصيلي
بعدم المعارض بل غاية ما يحصل له انما هو الظن الحاصل الاجمالي بعدم المعارض وبالجملة لم نجد وجها
للفرق بين المجتهد المطلق والمتجري بان الاول له علم تفصيلي بعدم المعارض والثاني له علم اجمالي
به ويترتب عليه اي على صاحب العلم وشيخنا العلامة ان المراد بالعالم غيرها هو ان كان الرجوع
فيه الى العرف او ليس له ميزان فان العالم يطلق على من يعلم علم النحو ومن يعلم علم الصرف ومن
يعلم علم البيان ومن يعلم علم التفسير ومن يعلم علم الاصول الى غير ذلك كما يشهد به قولهم علماء
النحو وعلماء الصرف وعلماء البيان وعلماء التفسير وعلى من يعلم علم الشريعة سواء كان عن اجتهاد او
عن تقليد فلا يظهر ان المراد منه من يعلم علما من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد او من يعلم
علم الشريعة او الاعم منهما وعلى التقدير الاول لا يظهر المراد الفقه اذ ليس له ميزان وبالجملة ان الفرق
بين المجتهد في الحكم والمجتهد المتجري وغيرهما مشكل جدا فان قلنا ان المجتهد المطلق من كان له
جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد في المسائل من العلوم التي عدوها من شرائط الاجتهاد والملكة التي
تقتدر بها على استنباط الاحكام من الادلة وما يفيد ذكر الادلة ومواضع الوفاق والخلاف في المسائل
فيلزم ان لا يكون احد مجتهدا مطلقا فان المجتهد كانسان كان قد يتوقف في المسائل التي يتوقف
عليها الاجتهاد من مسائل النحو واللغة واصول الفقه وغيرها وقد يتوقف في الاحكام الشرعية
بسبب معارضة الادلة وعدم تمكنه من الترجيح فيعجز عن الاجتهاد والترجيح فيرجع الى اصول الفقاهة
وكذلك لا يقدر على تحصيل جميع ما يفيد ذكر الادلة من كتب الاخبار وما فيه ذكر مواضع الخلاف
والوفاق والادلة من الكتب المسندة لا يتيسر له ان كان دونه فيحصل الفرق بين
المجتهد المطلق والمتجري بل يصير الكل متجريا غاية الامر ان للمتجري مراتب متكثرة ومع لا يصير وجه
لاحد العالم في حد العالم في حد المتجري فان كل من يقدر على ان يرجع الى اصل بحيث يحصل له
الظن بالحكم الشرعي يكون مجتهدا سواء كان عالما عرفيا او لم يكن عالما فتم وقد اجتهد احاد

صاحب كشف اللثام حيث قال في فروع الاجتهاد بان تعبد على معرفة بعض المسائل من دليلها
التفصيلي بمعرفة مداركها دون بعض الاركان من الشك في انه هل يمكن لمن له من تحصيل له المعرفة التامة
الكافية في جميع المسائل من تحصيل في بعضها الاقرب جواز التجزي لجواز ان لا يعرف من اللغة او
العرف او النحو او من موارد الاستعمال او من ادلة العقل الا ما يتعلق بمسئلة او مسائل كان تكون
آية او خبر تضمن حكما بالمنطوق واخر بالمفهوم فعرف الكلمات التي في النص وموارد استعمالاتها
ومن ادلة العقل مفهوم الموافقة او المخالفة وعرف ان الاجماع في المسئلة ولا يعرف سائر ادلة العقل
او لا يعرف من سائر النصوص الفاظها او تراكيبها او موارد استعمالاتها بحيث لا يتمكن من الرجوع
الى الاصول الموهوبة لذلك او يتوقف استخراج بعض المسائل من اصولها الى قوة فرعية لا يتمكن
عليها بعزها والامر كذلك في هذا وفي معرفة التراكيب وموارد الاستعمالات واما في معرفة اللغة
والعرف او ادلة العقل فكانه ليس كذلك فان في اللغة والعرف امورا لا يتمكن من الرجوع اليها
فيما لا يعرفه منها وما لم يعرف ادلة العقل كلها احتمل ان يكون من ادلته ما يعارض ما عرفه في
المسئلة من نص او دليل عقلي واما التوقف في بعض المسائل لتعارض الادلة عنده او عدم
الاجتهاد فيها فليس من التجزي في شيء ومما ذكرنا تظهر قوة القول بحجية الظن الاقوى مطلقا
من غير فرق بين المجتهد والمتجزي وغيرهما اذ الكل طرائق العلم بالتكليف مسدودة ولا يظهر
قوة القيم كما سنذكره انشاء الله تعالى واما النزاع في جواز التجزي وعدمه وفي صحة عمل المتجزي
بمقتضى ظنه وعدمه وفي صحة عمل المتجزي بمقتضى ظنه وعدمه يبتني على القول بانه بعد انسداد
باب العلم بالتكليف لا يجوز العمل بالظن الا ظن المجتهد مطلقا او الظنون المخصوصة التي يحصل
له والا فلا ثمرة للنزاع ويظهر ذلك من ادلة المانعين لجواز عمل المتجزي بظنه بل ومن
بعض ادلة المجوزين وعلى ذلك القول لا بد من الفرق بين المجتهد المطلق والمتجزي وغيرهما
فان قلنا على ذلك التقدير بعدم جواز عمل المتجزي بظنه فلو وقع الشك في فرد انه من افراد

المتجزي او المجتهد المطلق

المتجزي او المجتهد المطلق فلا بد من الحاقه بالمتجزي سواء كان الشك في الفردية بسبب اجمال
المتجزي والمجتهد المطلق او الشك في الصدق فتم كان قلنا بجوازه فلو وقع الشك في فرد انه
من افراد المتجزي او من لم يبلغ درجته فلا بد من الحاقه بمن لم يبلغ درجته الا في يقال انه كما يحرم
العمل بالظن كذلك يحرم التقليد فلا يجوز التقليد على الاجتهاد على ظن نفسه فتم اذا تقرر ذلك
فقد اختلف الاصوليون في قبول الاجتهاد التجزي وعدمه وعلى الاول يلزم عدم توقف مطلق
الاجتهاد على العلوم والملكة التي هي التوقف الاجتهاد عليها بل المتوقف عليها انما هو الاجتهاد
المطلق فمن لم يحصل له مقدمات المجتهد المطلق او حصل له من المقدمات ما يتمكن به من ترجيح بعض
المسائل بحيث يساوي اجتهاده اجتهاد المجتهد المطلق ممن يجتهد بتجزي لا من خارج منها
فتم كلام القائلين بقبول التجزي فقد اختلفوا في جواز عمل المتجزي بظنه وعدمه فالنزاع في مقامات ثلثة وفي كلام
صاحب المعالم هنا نوع اضطراب حيث قال فقد اختلف الناس في قبول الاجتهاد التجزي
بمعنى جوازه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في
بعض المسائل فقط فله ان يجتهد فيها ام لا ذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى
والدروس والدروس والدروس في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة
الاولين انه اذا اطلع على دليل مستند بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة
وعدم علمه بادلة غيرها لا يدخل الخلل له فيما ادركه جاز له ذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا وحجة
الاخرين بان كل ايتد رجعه يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل من عدم العلم من مقتضى
ما يعلمه بالدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام
ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط

المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه
للمجتهد المطلق قياس لا نقول به ثم لو عادت العلة في العمل بالظن المجتهد المطلق هي قدرته
على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منقوح العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة فقد
النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار
من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال الظن ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطاء من
الناقصة فكيف يستقيم ان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو دليل قطعي
وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وانتهى ما يحضرني في موضع ان يجعل دليل ظني على ما ذكر
التجزي الاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه فيفضي الى الدور لانه متجزي في مسئلة التجزي
وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا
لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات
وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه لا يقتضي ثبوت الواسطة
بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد
والاجتهاد وهو غير معروف انتهى والتحقيق عندي في المقام الاول انما هو
الجواز كما هو مذهب الاكثر ظاهرا ان كان النزاع في حصول الظن من الادلة لغير المجتهد
المطلق بحيث يساوي ظن المجتهد المطلق اذا كان المراد بالمجتهد المطلق من كان له
العلوم التي قال بتوقف الاجتهاد عليها والملكة التي تقتدر بها على رد الفروع الى الاصول
فانه قد يحصل لمن لم يبلغ تلك الرتبة ولم يحصل له ملكة رد المسائل الفرعية الى اصولها با
لمباشرة الظن بالمسئلة بالدليل بحيث يتعلق المجتهد المطلق كما يتفق ذلك في زماننا
التحصيل وانى الاجتهاد فان قلت ان ذلك الشخص اذا علم انه لم يحصل له ملكة علم
الاصول فيجب ان يكون استدلاله بالدليل الذي استدل به على مدعاه باطلا لاحتمال

ان يكون فيه نقص

ان يكون فيه نقص لم يطلع عليه بسبب عدم تحصيل الملكة او بسبب عدم تحصيل جميع ما يتوقف
عليه الاجتهاد المطلق من العلوم او بسبب عدم الاحاطة بادلة المسائل قلت قد
لا يكون التجزي المذكور بحيث ينافي الظن بالمسئلة سيما اذا كان المستند الادلة بعد ما عرض استدلاله
على الاستاد مكررا واستحسنه هذا اذا لم يقل بان ملاحظة استدلال الغير مثل صاحب المعالم
او صاحب المدارك على المسئلة وقبوله يكون من ظن المتجزي والا فامكان حصول الظن ممكن
فتدبر وان كان النزاع في اطلاق لفظ المجتهد عليه حقيقة فلا ثمرة لذلك النزاع الا في التعبد
وهو ليس وظيفة الاصولي والظاهر ان النزاع ليس فيه واثبات الاطلاق بطريق الحقيقة مشكل
الا على بعض افراده وان الظاهر انه يعتبر في اطلاق المجتهد على الشخص الحصول حصول ملكة
الاجتهاد له كما في الاحتياط والكاتب وانما لهما يعتبر في اطلاقه حصول الملكة ولو
قلنا بان الاطلاق على سبيل الحقيقة فهو مشترك معنوي او لفظي يحتمل الوجهان وعلى الوجهين
يكون استعماله في المجتهد المطلق غالبا فتدبر قبل ان الظن من اكثر العموم الصدق فيتمشى لا
الاصطلاحات انا نثبت بما عليه الاكثر وفي المقام الثاني ان قلنا باصالة حرمة العمل بالظن
بعد انسداد باب العلم بالتكليف التخييري بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق وذلك لانه
كما ان اتباع الظن حرام كذلك التقليد حرام فان ما يدل على حرمة العمل بالظن يدل على حرمة التقليد
اما عمومه كما في قوله لا تقف ما ليس لك به علم او بتخصيص الخطاب كما في قوله ان الظن لا يغني من الحق
شيئا فامر المتجزي العالم بالتكليف اجمالا وانسداد باب العلم دائر بين العمل بظنه وتقليد
المجتهد المطلق ولا ثالث لهما وليس لاحدهما ترجيح على الاخر فان قلت ان ظنه ارجح من
قول المجتهد المطلق بمعنى ان مجرد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم لا يجد من التمسك
بما هو ارجح عنده واذا حصل للمتجزي ظن بالحكم على خلاف ظن المجتهد المطلق يكون قول
المجتهد مرجوحا فيجب طرحه والاعتماد على ما هو مظنونه قلت ان هذا الكلام انما يجدي

لو لم نقل باصالة حرمة العمل بالظن بعد انسداد باب العلم بالتكليف ولكن قد فرضنا ان الاصل
ذلك وهذا الجواب اولى مما اجاب به عنه المحقق الشيخ حسن ره في المعالم حيث قال قد يقال ان
الظن الحاصل بالخبر ارجح مما يحصل من التقليد والعقل قاض بقبح العدول عن الراجح الى المرجوح
وجوابه انه قد مر في البحث عن الجزء الواحد ان العمل بالشهادة والفتوى غير منوط بالظن ولا نزاع
في ذلك فالقطع بالاناطة به سنف قطعا وبدونه لا يتم المطلوب لان عدم اناطة العمل بالفتوى بالظن
ممنوع ولا سلمناه في غير الخبر فلو سلمه فيه والقول بعدم الفصل ممنوع ويتوجه عليه ره ان
البرهان العقلي الذي استدللت به على حجية خبر الواحد بعينه قائم على حجية ظن المجتهد فكيف يدعي
ان القطع بالاناطة بالظن سنف قطعا فان قلت ان ذلك البرهان يدل على حجية ظن المجتهد
المطلق لانه لا يجوز له التقليد اجماعا واما الخبر فليس فيه اجماع على انه يحرم عليه التقليد
فيجوز العقل ان يكون الحكم بالنسبة اليه التقليد بعيدا قلت كما انه ليس في الخبر اجماع على انه
يحرم عليه التقليد كذلك ليس في المجتهد المطلق اجماع على انه اذا عارض الخبر الاصل يحرم عليه
العمل بالاصل وكذلك اذا عارض اطلاق الكتاب او عمومه فيجوز العقل ان يكون الحكم بالنسبة
التمسك بالاصل بعيدا وكذلك الكتاب فان قلت انه لم يقم دليل قاطع على التمسك بالاصل
الكتاب بعيدا قلت كذلك لم يقم دليل قاطع على تقليد المجتهد المطلق في حق الخبر فما يدل
على وجوب اعتماد المجتهد المطلق على ظنه بعينه يدل على وجوب اعتماد الخبر على ظنه وما قررنا
يظهر ضعف ما قاله ره في المتن ويمكن ترجيح العمل بظنه على ذلك التقدير من حيث ذهاب المعظم
اليه كما نقله بعض اجلة الاصحاب المعاصرين وما قررنا يظهر وجه ضعف قول بعض الاجلة من
المعاصرين حيث قال لا يخفى ان الذي اوجب على المجتهد المطلق العمل بالظن انسداد باب العلم
بالاحكام الشرعية وعدم امكان الخروج عن الدين وعدم جواز
التكليف بالا يطاق وهذه كلها جارية في حق الخبر لا ما نقول بمجرد ثبوت تلك المقدمات

لا يصح الحكم بان الواجب على المجتهد العمل بالظن بل لا بد من مقدمة اخرى معها وهي انه لا يجوز
له التقليد بالاجماع ولولا هذه المقدمة لمنعنا من جواز عمله بالظن وهذه المقدمة في حق الخبر
غير مسلمة كما لا يخفى فلا يتحد ان في الدليل الموجب العمل بالظن وبالجملة ان الذي دل على حجية ظن
المجتهد من الاجماع والعقل لا يجري في ظن الخبر فلا يكون دعوى تساويهما في الحكم باعتبار الاعتبار
في المسئلة انتهى ومنه ما قال صاحب الوافية ان البديهة تحكم بالمساواة بمعنى ان كلا دل على جواز
اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في الخبر ايضا وقد استدل على وجوب التقليد
عليه بالاستصحاب وتقريره ان الخبر قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان الواجب عليه التقليد
والعمل بقول الغير فالاصل بقاؤه حيث يثبت مناقضه ولم يثبت ونسبه الاخباري في الخبر الذي
لم يقلد احدا ومن قلده غيره في غير المسئلة التي رجعها الا فيها ومن باب تجديده ودار امره بين العمل
بظنه او الرجوع الى المجتهد المطلق فهي واذا ثبت في حق ذلك الخبر جواز العمل بظنه يثبت
في حق غيره لعدم القول بالفصل فتم وان جواز عمل الخبر بظنه من المسائل الاصولية دون
الفقهية وجواز التمسك بالاستصحاب في المسائل الاصولية ممنوع وحجية الاستصحاب انما هو
فيما افاد الظن وفي المقام لا يفيد الظن حيث ذهب المعظم كما قيل الى جواز الخبر فان قلت
ان الدليل على حجية الاستصحاب انما هو الرواية الصحيحة قلت لا يصح الاستدلال بالرواية على المسئلة
الاصولية سلمنا ذلك ولكن نقول ان الدليل الذي اقيم على حجية الرواية ما ذا فان ادعى انه
الاجماع فممنوع وان كان الذي اقيم على حجية الظن فهو يدل على حجية ظن الخبر ايضا هذا لو
سلمنا دلالة الدليل المذكور على حجية الاستصحاب بعيد واما لو منعنا دلالته عليها لان بعد
انسداد باب العلم بالتكليف الواقعي انما نتبع ما افاد الظن به فهو يدل على حجية ظن الخبر
بعينه فان قلت ان الدليل انما يدل على حجية ظن المجتهد المطلق قلت ان الدليل المذكور
عام لا يختص بالمجتهد المطلق وان علم جواز التقليد انما هو انسداد باب العلم بالتكليف

وعدم تمكنه من الترجيح والمتجزي يتمكن منه فيجوز له تقليد الغير فان قلت ان ما يدل على جواز
التقليد انما يدل عليه بقيد اسئلوا قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكذلك الاجماع قلت لا نم دلالة شيء منهما
على جواز التقليد بقيد اصلا ولكن نقول انما يدل على حجية ظواهر الايات انما هو ما يدل على
حجية الظن وهو كما يدل على حجية الظن الحاصل من ظواهر الايات كذلك يدل على حجية ظن المتجزي
فان قلت ان الدليل على حجية ظواهر الايات الاجماع قلت انه ممنوع فتم وان الاجماع على جواز
تقليد المتجزي ممنوع وان استصحاب حال الاجماع قد نسخه بعض الاصوليين ولا يمكن اثباته الا
بدليل ظني واذا وقع المعارضة بين الظن الشخصي والظن النوعي فالشخصي مقدم وتقديم
الظن الشخصي على الظن النوعي يمكن ابطال الاستدلال بالاستصحاب من غير حاجة الى الايرادات
المذكورة فان قلت ان الابطال المذكور انما يتجه اذا اراد المتجزي ترجيح المسئلة وتعيين
حكمه الظاهري واما اذا اراد المجتهد المطلق ان يتعين حكمه الظاهري فلا يتجه الابطال قلت
ان المتجزي لا يتجه له تقليد الغير كغيره الا اذا كان له دليل على جواز تقليد الغير لامتناع الترجيح
بلا مرجح ولا دليل له على جواز التقليد بل له الدليل على عدم جوازه فتم وان قلنا باصالة
جواز العمل بالظن بعد انسداد طريق العلم بالتكليف فجواز العمل المتجزي بظنه موافق للاصل
ولا حاجة له الى دليل غير الدليل الذي يدل على حجية الظن مطلقا فان قلت ان الدليل الذي
يدل على حجية الظن الاقوى وظن المتجزي ليس بالاقوى قلت الظن الحاصل للمتجزي بعد
استفراغ وسعه وطاقته يكون اقوى بالنسبة اليه ويظهر من صاحب المعالم ترجيح المنع
عن الاجتهاد على ظنه بسبب انه يفضي الى الدور فان الاستاد المحقق طاب ثراه وقد قرره
على وجوه منها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل
اذ هذه اقسام من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان

ممكنا لكنه

وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات
وان كان الحاقا له بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية
فنقول جواز اجتهاده التجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز
التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل
الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده
الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد في المسائل الاصولية
لا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي وغيره ووجهه انه مناط الاستدلال فيها الى العقل
والمستقل العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض
مما يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول
وانما نرجح اطلاق التجزي ولا نخصه بجميع المسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد
في التجزي جزءا من المجتهد وان خير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول
فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنقول ان علم الاصول علم مستقل ومن
فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم
فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائله مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول
حاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي
في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية
سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فلا ورود وان خير بان نظير ما ذكره
المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز
اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا موقوف على
جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد

المسائل الكلامية او الاصولية فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول
اعني جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد لاستلزام الدور ودفعه بان ذلك يثبت بالاجماع و
الضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول
الدين بان يقال بان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتم
ومنها اعتماد المجتهد على ظنه بدليله الظني بان يقول اعتماد المجتهد على ظنه الحاصل من اجتهاده في
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر اذ
جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحته بدليل يتوقف
احد الطرفين على الظن الاخر ليس بدور فافهم وقد تقرر هذا الاستدلال على وجه اوضح
وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج
الى دليل اخر لاحتماله الى القطع وهذا انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها
ان علم المجتهد بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواة المجتهد المطلق موقوف على
علمه بقبول الاجتهاد التجزي وهذا موقوف على صحة عمله بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت
العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظنه وكان المراد
ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزي يعني بجواز
التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه في المسئلة الاصولية فلا مغايرة
بين الموقوف والموقوف عليه فلا دور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا يتم التوقف كما
هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في
الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من
قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا يتم التوقف في المعطوف وينبغي المغايرة
في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا

لانتفاء المغايرة ح

لانتفاء المغايرة ح ايضا اعني في الفرض الثاني المراد بالدور هو ما يظهر من المحقق الشيخ ره في المعارج
من التعلق بالظن في العمل بالظن لا الدور المصطلح من توقف ما يتوقف عليه وهو الوجه الثاني
من الوجوه الثلثة المذكورة لان الموقوف والموقوف عليه في اي وجه لا ولا شيء واحد لانه لا يبقى
صحة اجتهاد المجتهد في المسائل على الاجتهاد عمل المجتهد بظنه وهو يعني صحة اجتهاده في جواز
التجزي فظهر ان الدور شيء واحد في الحقيقة ومنه يظهر ضعف الجواب الذي ذكره الاستاذ
العلامة طاب ثراه والتحقيق في المقام الثالث اما هو الجواز ثم الحكم انه اختلف الاصحاب
في جواز عمل المجتهد بظنه كذلك فاختلفوا في جواز حكمه بين الناس فقال بعضهم بالجواز
لجملة من روايات ابي خديجة وقال بعضهم بالعدم وهو المشهور بين الاصحاب ظاهرا وهو الاصل
انتهى ولا ادري ان الظن البدوي الحاصل للعوام ليس حجة له بالاجماع يمكن تسليمه فان
عقل كل عاقل يحكم بعدم الاكتفاء بالظن البدوي وانه لا يحصل الامتثال والبراءة عن التكليف
الى افتى الفقيه وخرج عن عهدته به وان كل عاقل حاصل لكل ما على ليس بالظن الاقوى بل
الظن الاقوى بالنسبة الى اغلب العوام هو ما يحصل بقول المجتهد بعد السؤال عنه او الى
كان في بيتنا ولا ادري ان غير المؤمنين بل جميع المسلمين بل عامة المسلمين بل جميع الفرق
في الاعصار والامصار انما كانت الرجوع الى العلماء وعدم الاعتداد بالظن الحاصل لهم فقال
في الجواب ان ذلك مسلم بالنسبة الى العوام الذين يعتقدون ان قول العالم الذي يرجعون
اليه هو التكليف الذي كلفهم الله به ولا التفات الى ان الله سبحانه وتعالى بالنسبة اليهم
تكليفا في الواقع ونفس الامر وباب العلم به مسدود والا فلو كانوا يعلمون ان الله سبحانه
بالنسبة اليهم تكليفا في الواقع ونفس الامر ويعلمون ان باب العلم به مسدود فرجعهم
الى العالم لحصول الظن لهم بان قول العالم هو تكليف الله الى افتى فلا اخذ بقوله للظن
بانه الحكم الذي افتى او العلم بانه بعد انسداد باب العلم يجب عليهم الرجوع الى العالم

الى العالم بعيد او لا يجب وايضا ولا يشهد ان غالب العوام يرجعون الى العالم ولا
يخطر ببالهم ان الله تعالى كلفهم في الواقع ونفس الامر بباب العلم به مسدود بالبينة
البينة ولا يمكن لهم تحصيل العلم به لا باجتهاد ولا بالرجوع الى العالم وان الرجوع الى العالم
من الاحكام الشرعية فاعلم مقام التكليف الواقعي كما هو لازم القائلين بوجوب تقليد
المجتهد على العامي بعيد لرجوعهم اليهم اما بالاعتقاد الجازم ان تكليف الله الواقعي
هو قول العالم الذي يرجع اليه او الظن بانه التكليف الواقعي مع المسامحة في بناء
امره على اصل كما يتسامح كثير من العوام في اصول دينهم فلا يبنونها على العلم وبالجملة
القول بانه يجب على غير المجتهد تقليد المجتهد الحي العادل بعيد اجماعا ضعيف في العقل
بل فاسد بل شبيه بالاجتهاد من ارباب التحقيق ونظر من البصيرة فان قلت ان المراد
بوجوب تقليد المجتهد الحي العادل انما هو الوجوب الشرعي دون التكليفي وهو لا ينافي
الجهل والتقليد والعجز فلا يلزم على القول بوجوب الاجتهاد والتقليد مخالفة القواعد
العدلية قلت على ذلك التقدير نقول بان الجاهل والغافل والعاجز تكليفهم ما اظنوه
التكليف الواقعي بالظن الاقوى او لا نقول به فان قلت ان تكليفهم ما اظنوه فالاخبار
يدل على الاجزاء فلا وجه للقول بوجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه مع ان
الاعادة والقضاء يحتاجان الى الامر الجديد وليس فليس فان قلت الدليل عليه الاجماع
على اشتراط التقليد في وجوب الاعادة والقضاء هنا نظير وجوبها في صورة الاخلال
بالاركان سهوا قلت فمن يمنع الاجماع على ان التقليد من قبيل الشروط التي يخل الاخلال
بها بالصلوة مطلقا نظير الاخلال بالطهارة ويقول في الاخلال بالاركان ان الشخص المخل به سهوا
ليس مكلفا بالصلوة الناقصة حتى يلزم المحذور ويقول ان الامر يدل على الاجزاء فلا
وجه للقول بوجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت نعم وان قلت انه ليس

تكليفهم ما اظنوه

تكليفهم ما اظنوه التكليف الواقعي ولا العبادة الصادرة من تقليد المجتهد الحي العادل فيلزم خلو بعض
الاشخاص عن التكليف مادام الجهل بالجملة كون التقليد شرطا في العبادة اجماعا كاشتراطها بالطهارة
ممنوع جدا ومن منع اشتراط التقليد المحقق الاردبيلي ره في صورة وقوع العبادة مطابقا
للواقع والظاهر في النقل الاول ان المراد بمطابقته الواقع مطابقته الى المجتهد الذي رجع اليه بعيد
البتة ومنع بعضهم ذلك الاشتراط في ما لم يكن مقصرا فيما بين المقصر وغيره والتحقيق ان العبادة
المطابقة لظن العابد الاقوى صحيحة لا يحتاج الى الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت
الا اذا اخل بشيء من الاجزاء او الشروط التي يجب الاخلال بها عمدا او سهوا الاعادة في الوقت
والقضاء في خارجه اجماعا فتم والاحوط ان لا يترك العامي دون الاحتياط كما هو كاشيخ
الحر والشيخ يوسف رحمهما الله ومقلديه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه اذا كانت
مخالفة لرأي المجتهد الحي العادل سيما اذا كان مقصرا او يحصل له الظن الاقوى ثم ان هذا قد فصلنا
وحققنا في بعض مصنفاتنا تفصيلا وتحقيقا ليس في تلك الرسالة ولا باس ان نورده هنا
بعينه تكثيرا للفائدة وهو هذا واما المستند الرابع فاستفادة من كلام الشهيد ره في
الالفية ان المكلف بالصلوة الاول صنفان مجتهد ومقلد له وان الخارج منها الاصلوة له ومثله
كلام الشهيد الثاني ره في روض الجنان حيث استفاد ضابطة يجب على المكلف ان يكون
مجتهدا او مقلدا له في تميز الواجب من اجزاء الصلوة عن ندبها وان لم يكن مجتهدا ولا مقلدا
له صلوته باطلة ولا قائل بالفرق بين الصلوة وغيرها من العبادات الظاهر او البحث والتامل
فيه مجال واسع لان ذلك ممنوع لو كان المراد بالمجتهد المجتهد الاصطلاحي المقابل للاخباري
وهو العالم الجامع للشرائط المقررة المستفرغ وسعه لتحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي
فان القول بان عبارة مثل الشيخ الحر العاملي والشيخ يوسف البحراني واشالهما من الاخباريين
باطلة جزاف من القول والظاهر انه لا يقول به دون مكة حال من العناد والتجاوز كيف

واجتهادهم ادى الى اختيار هذه الطريقة بوشبهه ولو لم يكن اجتهادهم حجة شرعية لم يكن اجتهاد
الاصوليين ايضا حجة فى تلك المسئلة الكلامية فانها ليست من المسائل الاصولية وهو ظ ولا
من مسائل الفقهية وهو ظ ايضا فتم ان لا فرق بين الاجتهادين والقول بانهم هم مقرون لا
قائلون لا مفيد الا من القائل او المقر ولو كان المراد بالمجتهد بالمعنى الاصولى والاخبارى
فيرد عليه ان كثيرا من المتكلمين يامرون عن ذلك يعنى وجوب كون الشخص مجتهدا او مقلدا
للمجتهد الحى العادل او العادل مطلقا سواء كان حيا او ميتا فى العبادات وانكار ذلك يكون
مكابرة وتكليف الغافل قبيح بل باطل لانه لا يسمى التكليف بدون البيان الا ان يقال ان
التكليف انما يستند الى البيان فى الجملة ولو كان اجماليا وهو ضعيف بل الفساد كما ذهب اليه
جماعة من المحققين منهم السيد المحقق صاحب المدارك وكذا صاحب الذخيرة ظاهرا وقد
نقلنا كلامهما الذى يفهم ذلك سيما اذا لم يكن المكلف مقصرا فى تحصيل العلم بالتفصيل
بحسب حاله والقول بان التكليف فى حق القاصر يستند الى البيان التفصيلى بعد البيان الاجمالى
وفى حق المقصر انما يستند الى البيان الاجمالى لا يصدر من رواته فان حقيقة التكليف لا
تختلف باختلاف المكلفين ولذلك ذهب المتكلمون الى ان التكليف بعث من يجب طاعته
على ما فيه مشقة ما فى فعل او ترك بشرط ارادة الباعث واعلام المبعوث لا ريب انه ليس
فى البيان الاجمالى اعلام بالبيان الاجمالى ليس بيانا بالنسبة الى التفصيل بل انما يكون بيانا
واعلاما بالنسبة الى الامر المجمل وهو لا يكفى فى التكليف بالمفصل يعنى الامر المبين فى الواقع
ونفس الامر المبهم عند المكلف وهو كما ترى فيه ثم الغافل عن وجوب كون الشخص البالغ
العاقل مجتهدا او مقلدا للمجتهد العادل الحى او العادل مطلقا فى العبادات اما غير مكلف بالعبادات
مطلقا او مكلف بها مطلقا او غير مكلف اذا لم يكن مجتهدا ولم يتفق له تقليد المجتهد ومكلف اذا
اتفق له ذلك كما اذا سئل من شخص واتفق انه كان مجتهدا يجوز السؤال عنه بدون ان يعلم

وجوب السؤال

من وجوب السؤال من حق من المجتهد فى العلم باجتهاد الشخص او غير مكلف اذا كان قاصرا او
مكلف اذا كان مقصرا او بالعكس والمراد بالمقصر هنا المقصر فى تحصيل العلم بالاحكام الشرعية
بعد العلم الاجمالى بان فى الشريعة احكاما وطلبه وهو يجمع مع حصول الظن بالحكم فلا يكون هذا
فى ذكر مثله ولا دليل باطل قطعا غاية الامر ان كان بعد العلم الاجمالى بالتكليف جاز اباحة تكليفه
فى الفعل الخاص الوجوب او الحرمة او كان ظنه الحاصل من اجتهاده او تقليد مثله اعنى من لم يكن
مجتهدا ولا مقلدا له مطابقا للواقع ونفس الامر يعنى راى المجتهد العادل الحى الاعلم ان قلنا
بوجوب تقليد الاعلم او المجتهد الحى مطلقا ان قلنا بوجوب تقليد المجتهد الحى مطلقا او راى
مجتهد من المجتهدين سواء كان حيا او ميتا ان قلنا بعدم اشتراط الحى فى تقليد المجتهد كما
يقول به طائفة من الاخباريين وجمع الاصوليين كما يظهر من الذكرى ظاهرا فان التكليف
الواقعى ونفس الامر فى المسائل الخلافية تكليف بالاطاق اذ طريق العلم به مسدود
ثم فان ذلك الشخص الغافل اذا لم يعمل بمقتضى اعتقاده وخالفه بما يترتب عليه قطعا
الظاهر انه لا فرق بين الغافل الناسى غفلته من تقصيره وغيره فى ذلك ولو كان فى مخالفته
لمقتضى اعتقاده غافلا بما فى الواقع ونفس الامر لان عدم يكون بلا نية وقصد القربة فانه
يعتبر فى النية الجزم والمخالف لاعتقاده فى العبادة لا جزم له وبالجملة فى الحكم بان الشخص
البالغ العاقل الذى يعلم اجمالا انه جاء الرسول صلعم باحكام من عند الله سبحانه وتعالى
وحصل له بعد ذلك الجزم او الظن بتفصيل ذلك المجمل غير مكلف بمجرد الغفلة عن وجوب
الاجتهاد والتقليد مخالفة للاجماع بل والضرورة من الدين ظاهرا وهو يستلزم ايضا ان لا يكون ذلك
الشخص مثابا على العمل بمقتضى اعتقاده وعاصيا على مخالفته بمقتضى اعتقاده وان لا يكون
بين العامل بمقتضى اعتقاده والمخالف له فرق من جهة ترتب الثواب والعقاب وهو خلاف
طريقة العدلية ثم والثالث بطلانه ايضا فانه يستلزم ايضا ان لا يكون الشخص البالغ العاقل

العالم بالتكليف اجمالا الجاهل بوجوب التقليد المجتهد مكلفا بالعبادة وهو خلاف الاجماع
بل والضرورة ظاهرا ومع ذلك خلاف طريقة العدلية فانه لا فرق بين الغافل الذي اتفق
له السؤال عن المجتهد والاخذ بقوله والغافل الذي لم يتفق له ذلك في الفصل الاختياري
فكيف يقال ان الاول مكلف وعمله صحيح يثاب عليه والثاني لا ثواب له مع انهما في
العبادة بقصد التقرب سواء ولو قيل ان عمل الاول صحيح لكن ليس له ثواب بل نفي القول
بجواز انفكاك اللازم عن ملزومه فان العبادة الصحيحة تستلزم الثواب وكذا الرابع
والخامس فتم وعلى الثاني اما مكلف بما يظنه تكليفه او بالواقع ونفس الامر او بما هو رأي
المجتهد الذي لم يكن غافلا كان عليه السؤال عنه وتقليده والاول هو مقتضى التحقيق
ولكن بناء القول بانه يجب على غير المجتهد تقليد المجتهد العادل الحي او العادل مطلقا على الاطلاق
كما هو ظاهر الشهيدين ره وصاحب الفقيه بل صريحهم ان معنى وجوب تقليد المجتهد عليه انه مكلف
بما هو رأي المجتهد لا ان جعل الوجوب في كلام هؤلاء على الوجوب الشرعي كما يشعر به حكمهم با
لفساد عبادة من قال بوجوب ان يكون المكلف مجتهدا او مقلدا لا ان وجوب احد الامرين
الاجتهاد والتقليد لا يستلزم ان يكون عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا له فاسدة فتم والثاني
ايضا بناء القول المذكور مع ذلك يستلزم التكليف بالاطاق اذ العلم بالواقع ونفس
الامر في الخارج ممتنع الحصول واما الثالث فهو في حق غير المقصر الشامل باطلاقه تكليف
الغافل وكذا في حق المقصر فانه في حال جهله بالتكليف غافل وكون تقصيره باعثا على البقاء
على الجهل لا يصير باعثا على تعلق التكليف الحقيقي بما في الواقع ونفس الامر فان التكليف
الحقيقي لا يتحقق بدون البيان التفصيلي الا ترى انه لو قال سيد عبده اني كلفتك بتكاليف
وبينته لزيد مثلا وذهب السيد وبقي عنها بين الف فقصر العبد في الذهاب الى زيد
والسؤال عنه عن بيان التكاليف التي اودعها السيد عبده فيريد السيد ان يعاقبه

على تركها

على تركها امتثال التكاليف فيعتذر العبد بانى لم اكن عالما بها يقول السيد في الجواب
لم لم تذهب الى زيد ولم تسأل عنه يعاقبه على ترك الذهاب الى زيد وعدم السؤال عنه لا على ترك
امتثال التكاليف ولو عاقبه على ترك امتثال التكاليف لدرنه العقلاء وعلى القول بالاكتفاء
بالبيان في التكاليف الحقيقي بما في الواقع ونفس الامر بالنسبة الى المقصر اما ان يتعلق
التكليف بالمكلف وقت البيان الاجمالي ففيه انه لا فرق بين المقصر وغيره في ذلك الوقت
وهو ظاهر جدا واما ان يتعلق التكليف بالمقصر بعد التقصير فلا بد ان يكون التفصيل بينا
للتفصيل وهو ظاهر بين الفساد فلا بد على ذلك القول بان المراد من التكليف الانشائي اعني
ترتب ما يترتب على التكليف الحقيقي من العقاب على تركه ولم يجد عليه ولو مع ذلك
ليس وظيفة الفقيه فلا محيص منه التكلم فيه فان قلت استفاد من التقريرات انه يجب
على الغافل تقليد المجتهد العادل الحي مثلا بل انما يجب عليه العمل بمقتضى جزمه او ظنه الحاصل
من الامارات الظنية ولو كانت قول مثله ممن ليس مجتهدا ولا مقلدا له كاثنان من كان اذا
اعتقد انه يعلم ما هو التكليف وعلى هذا لو عمل بمقتضى ظنه ثم تبين له ان التكليف في الواقع
ونفس الامر بالنسبة اليه انما هو تقليد المجتهد الحي العدل فهل يجب عليه الاعادة في الوقت
والقضاء في خارج الوقت فكمن صلى بظن الطهارة ثم تبين فساد ظنه او لا يلزم ذلك مطلقا
كالمجتهد الذي تبين له خطاؤه والمقلد الذي تبين له خطاء مجتهده او فسقه او عدم
اجتهاده او يلزم اذا لم يكن مطابقا للواقع ونفس الامر او رأي المجتهد الذي يجب له
تقليده ولا يلزم اذا كان مطابقا للواقع ونفس الامر او موافقا لرأي المجتهد قلت بعد
ما ثبت ان تكليف العمل بمقتضى جزمه او ظنه ان قلنا بدلالة الامر على الاجزاء كما هو
التحقيق فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء ولا يمكن القول بوجوب الاعادة في الوقت
والقضاء في الخارج عليه اذا لم يكن مطابقا للواقع ونفس الامر فان القدر ان في صورة المطابقة

لا يجب عليه القضاء والاعادة لان الاخذ من المجتهد ليس من شرايط الصحة فان قلت اليس ذات
مثل الصلوة بظن الطهارة التي انكشف بعدها عدم الطهارة قلت ليس مثلها والصلوة بظن الطهارة
ولم يدل النص على وجوب اعادتها في الوقت وقضائها في خارج الوقت لقلنا بعدم وجوب
الاعادة والقضاء فيها ايضا ولو قلنا ان شمول وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت
على من ليس مجتهدا ولا مقلدا للمجتهد كالنص الوارد في اعادة الصلوة الواقعة بظن الطهارة في
الوقت والقضاء في خارجه بعد انكشاف فساد ظنه لكان الاعادة والقضاء واجبين عليه ومقتضى
اصالة البراءة والعسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة عدم القضاء فيما في بعض الصور
مع ان الشمول عليه غير معلوم وهذا لا ينافي القول بوجوب القضاء عليه اذا اخل بشيء من الشرايط
والاجزاء التي تكون الاخلال بها عمدا او سهوا موجبا للقضاء والاعادة عند المجتهد فان الاخلال
عن جهل في حكم الاخلال عن عمد وسهو وعلى هذا فلو اخل بما يوجب الاخلال عمدا او سهوا
الاعادة والقضاء اتفاقا كان عليه القضاء والاعادة بالطريق الاولى فان قلت ان ما يدل على
وجوب القضاء على من فاتته الصلوة يدل على وجوبه عليه قلت لا يدل عليه لانه لا يصدق
الفوت في الصورة المفروضة كما لا يصدق الفوت ظاهرا اذا كان المصلي مقلدا لمجتهد رايه مخالف
لرأي المجتهد الاخر وكذا اذا كان مجتهد المخالف الاخر في الرأي فان قلت انه يصدق الفوت
في الصورتين لكن لا يجب القضاء بالاجماع بعض قد حصل النص بالاجماع قلت انه ممنوع
فان الظاهر المتبادر من الفوت انما هو عدم الاتيان بالصلوة بالمرة كما في صورة الترك عمدا او
نسيانا فتدبر وينبغي ان يعلم انا نقول بعدم وجوب القضاء على الغافل اذا عمل بمقتضى ظنه
في كل ما يتعلق بالعبادة من الشروط والاجزاء ولم يكن في شيء منها شاكا مترددا لانه بناء
النية التي بناؤها على الجزم لا فيما يجوز التردد فيه لعدم امكان حصول الجزم اذا التي مترددا
بقصد القربة وكان ظنه ظنا معتبرا وهو الظن الاجتهادي فانه المعتبر شرعا فان الدليل الذي

انهم على جهة الظن

انهم على جهة الظن انما يدل على جهة فلا تغفل ثم وقد جماعة من الاصحاب بالفرق بين المقصر
القاصر منهم شيخنا المحقق طاب ثراه في القوانين المحكمة حيث قال في العبادات الصادرة منهم
اي من يعتقد ان احكام الدين هو ما عمله ابوه وامه ولا يجتهد بباله احتمال سواه كالاطفال
في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم واكثر رجالهم ان وافقت الواقع و
نفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك
بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لدين ما ذكر
واما ان تعمدن فقصر ويعاقب واذا طابق عبادته للواقع واما القضاء فيما لم يطابق الواقع
فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء ايضا لا اشكال
في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم صحة قصد التقرب في
هذه العبادة فيكون باطلا فح قول مشهور علمائنا رضوان الله عليهم من بطلان عبادة
من لم يأخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا يبعد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم
مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل معذور الا في مراد خاصة هو الجاهل المقصر لا الجاهل
انتهى كلامه اعلى الله مقامه والمراد بالمقصر هنا غير الغافل عن وجوب كون الشخص
البالغ العاقل في عبادته مجتهدا او مقلدا له وهو المنفطن لذلك اقول المنفطن لذلك
اما يجزم بان شرط صحة العبادة ان يكون مجتهدا او مقلدا له ولا يجزم به والاول لا ريب
ولا شبهة في انه يجب عليه ان يكون مجتهدا او مقلدا للمجتهد العادل الحي الاعلم ان جزم
بوجوب تقليد المجتهد العادل الحي الاعلم او المجتهد العادل الحي ان جزم بذلك او المجتهد
العادل مطلقا ان جزم بذلك وفي بطلان عبادته لو لم يكن عن اجتهاد ولا تقليد لانه مع
الجزم بذلك لا يصدق منه عبادة اذا لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لان مع الجزم بذلك لا يصدق
منه التقرب اعني قصد العمل قربة الى الله لانه يعتبر في النية الجزم او الظن وفي صورة

الجزم باشتراط العبادة بتقليد المجتهد لو لم يقلد المجتهد لعدم الجزم ولا ظن بان ما يقصده مراد الشارع
وقع فلا تكون نية فلا تكون عبادة لكن في حصول ذلك الجزم اشكال اذ لم يقم على اشتراط الصحة العبادة
بان يكون الشخص مجتهدا او مقلدا دليل سوى ما يحكى من الشهرة مع ان الاصل عدم الاشتراط به والرجوع
الى المجتهد ليس لاشتراط العبادة بالتقليد له بل لان تعلم المسئلة فاذا علم ذلك اوظنه فلا حاجة
الى الرجوع اليه ثم والثاني اما ان يكون له ظن به او لا يكون له به ظن ايضا والاول يجب عليه
ايضا ان يكون مجتهدا او مقلدا له في العبادة وتكون عبادته باطلة اذا لم يكن عن اجتهاد و
تقليد للمجتهد الا اذا كان ظنه على خلاف راي المجتهد الذي ظن وجوب تقليده كما اذا
ظن وجوب تقليد المجتهد الحي وكان ظنه في المسئلة متعلقا بما افتى به المجتهد الميت و
الظاهر هنا وجوب العمل بما افتى به الميت لان ما يدل على حجية الظن انما يدل على حجية الظن
الشخصي دون الظن النوعي كما حققناه في محله فالقول بالتخيير ايضا ضعيف ثم والثاني
اما ان يكون جازما على خلافه او ظانا عليه او لا يكون جازما ولا ظانا على خلافه وفي الصورتين
الاوليين يجب عليه العمل بمقتضى جزمه او ظنه وفي صورة الثالثة لو كان له جزم او ظن بالمسئلة فيعمل بمقتضى جزمه او ظنه والا فالظاهر انه مخير في الاخذ باخذ طرفي المشكوك ولا
يلزم الخلو من التكليف او التكليف بما لا يطاق ثم وفي صورة الجزم باشتراط العبادة
بتقليد المجتهد او الظن به يكفي العلم بان فتوى المجتهد في المسئلة حكم الله الخاص
طريق حصول واما في صورة تعذر العلم او تعسره هل يكفي الظن بان فتواه بها الحكم الخاص
باي امارة حصل او لا بد من حصوله بامارات مخصوصة شرعية مثل خبر العدل الثقة او المكاتبة
المأمونة من الغلط والتزوير لا بد للمقلد من تحصيل ذلك والظاهر انه يكفي مطلق الظن وعلى
هذا لو انكشف ان راي المجتهد خلاف ما ظنه هل يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء
في خارجه او لا يجب شيء منهما او فيه التفصيل والظاهر انه لا يجب عليه الاعادة والقضاء

لو لم يكن له ظن به او لا يكون

لان الامر على الاجزاء ولو اعاد في الوقت كان احوط اولى نعم ما قررنا يظهر مما في كلام الشيخ
بعدم وجوب الاعادة والقضاء على غير المتفطن مطلقا انتهى ولعله يظهر مما قررنا ضعف ما
ذهب اليه بعض اعيان المعاصرين من عدم حجية ظن العوام حيث قال والثاني وان جدي ره
في جامع الشرائع له دليلا على عدم حجية الظن خرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع و قضاء
الضرورة اذ المسلمون اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي ورأى عند
ذلك جميع ما له دخل في احكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو اخرى بكون
ذلك حجة عليه والضرورة قاضية بانه لو كان الظن حجة فهذا حجة وكذا لو كان لا بد من العمل
بالظن جاز التعويل على ذلك ايضا ايضا بقاء التكاليف الى يوم القيمة يقتضي سد باب العلم
ايضا كما عرفت من استفراغ وسعه في جميع ما له دخل في الى ثوف والمشابه وحصل ما هو اقرب
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي له ثم ليس
عليكم في الدين من حرج وما ورد انه لا يكلف ما لا يطاق ولعل القطعي بحجيته مثل ما نحن فيه
يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا والعقل حاكم بحجيته قطعا وايضا جميع العلوم
والصنائع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بدون شبهة والعلة
التي فيها جارية فيما نحن فيه ايضا قطعا فيأخذ فيما ساهكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي
واستفراغ وسعي وكلما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله بقيننا في
حقي والصغرى بقينية وكذا الكبرى فالنتيجة بقينية بلا شبهة وبالجملة خروج ظن
المجتهد مما ذكر قطعي بلا تامل واما كل ظن فلا يكون قطعي على حجيته ولا ظن ايضا مع انك
قد عرفت حال الظن وعدم نفعه اصلا وكونه محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حتى ينتهي
الى القطعي لاعتماد الدوران والتسم مع ان من لم يراع الشرائط ولم يستفرغ وسعه حين
ما حصل له ظن يحتمل ان يكون بعد ما راعى واستفرغ يزول ذلك الظن عنه ويتبدل

ويظهر عنده ان حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله تعالى خلاف
ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله تعالى فكيف يكون ما يحصل له بدا الامر حجة
لمع تمكنه من معرفة كونه حكم الله او عدم كونه حكم الله او ان الظن انه ليس حكم الله بل الادلة
تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في سائر العلوم والصنائع المحتاج اليها كذلك لان ما دل
على حجيته في العلوم والصنائع بل والمنع عن العمل بسائر الظنون فيه كذلك بطريق اولى كما لا
يخفى وظهر مما قدمنا ايضا وانفتح في تم ما ذكر ان حجية ظن كل عالم جاهل او امرأة او صبي لا تصلح الا
الدليل والمانع والظاهر ان لا يقول بحجية ظن هؤلاء احد وايضا قد عرفت جواز التقليد وصحته
عوما خرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى في نظره من ظن تقليد غيره فجاز
كل قال لا لا امر فيه بالعكس اذ لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر الرائج
جميع ما له دخل في المسائل والمستنزع وسعه في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع مطلقا
كما هو الحال في العلوم والصنائع لكن ذلك ما ذكرناه موقوف على الانصاف والتخلية الكاملين
وبالجملة هو لا يراعون في كل عمل وفي كل امر من الامور ان المرجع قول المجتهد في ذلك العلم
وذلك الامر والتقليد لا لان كل ظن حصل يكون حجة سوى الفقه مع ان الحظر فيه اعظم بمراتب
والاختلافات فيه اكثر بمراتب مع انه ورد النهي النهي عن العمل بما خالف القرآن
وما وافق العامة وما حكاهم وقضاتهم اليه اميل وما خالف السنة والمشتهر بين الاصحاب
وما رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد الامر بعرض العام والخاص
والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد عليكم بالروايات دون الى وابل الى غير ذلك
مع ان اكثر احكامنا حصل من الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة العدد في الجمع والخارج الجمع
واتيم ذلك الاخبار مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما من الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك
كما سترف ولان الظن لو كان حجة مطلقا لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة

وهذا بيان الخبر

وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة وما ذكر فيظهر ان كل ظن له مدخلية في فهم الآية
والاخبار يكون حجة وان الحجة منه هو ظن المجتهد خاصة انتهى وما ذكر فيظهر ان الاصل في ظن
غير المجتهد عدم الحجية عالما كان او عاميا رجلا كان او غيره والحجة فيه وجوه منها اصالة عدم حجية
الظن المستنده الى العقل والنقل من العمومات الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل
بذلك مطلقا خرج ظن المجتهد بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحت الاصل
الا ان قياس العمومات المذكورة غايتها الظن ولا نم حجيته بالنسبة الى المقلد من اين كان حجة
لكانت سائر ظنونه حجة لعدم القائل فتم الا ان يدعى ان عدم حظها وملاحظة كلمات
المحققين من علماء الاسلام يحصل العلم القطعي بان الاصل الشرعي اقتضى عدم حجية الظن
الا بدليل الا ان الذي يستدل به على اصالة حجية الظن بالنسبة الى المجتهد تنبغي ذلك
بالنسبة الى غيره من سائر المكلفين لا اثر لكم معه في انسداد باب العلم باكثر الاحكام
الشرعية الفرعية لانا نقول هذا باطل اما اولا فلان الطائفتين وان شاركتا فيما ذكر لكن
المجتهد باعتبار فقهه واستنزاع وسعه في كل واقعة يحصل له العلم او الظن في بالانسداد
من العلم في تلك الواقعة ولا كذلك غيره لعدم فقهه من لم يعلم بانسداد باب العلم في كل
واقعة وان علم اجمالا بالانسداد له في اكثر الوقائع ومع هذا العلم الاجمالي لا يحصل لاكثر
من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولا كذلك المجتهد كما لا يخفى وهذا المقدار من الفرق يكفي هنا لان
مبنى الدليل على انسداد باب العلم في كل واقعة بالنسبة الى من يريد التمسك بالظن وهو
غير حاصل بالنسبة الى العوام فتم واما ثانيا فلان دليل القاطعة على عدم جواز اعتماد غير
المجتهد على غير التقليد ومنها اجماع العلماء الاسلام على من لم يبلغ درجة الاجتهاد من
العوام وغيرهم بوجوب تقليد المجتهد لا العمل بكل ما يظنه بل لا يبعد ان يقال انه مجمع عليه
بين جميع علماء اهل الملة فان المعلوم منهم عدم تجويزهم للعوام الاخذ من العلماء

منها ان المعهود من سيرة المسلمين من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام الى يومنا هذا الالتزام
بالتقليد والرجوع الى العلماء بالنسبة الى من لم يبلغ درجة الاجتهاد دون العمل بالظن في
نفس الاحكام الشرعية بل هذا سيرة جميع المسلمين ولا يقدح فيها ما ذكرناه ما حكي عن جماعة من
علماء الاصحاب من ايجابهم الاجتهاد على كل مكلف بقدر حاله ومنها انه لو جاز لكل
مكلف العمل بما ظن كان في نفس الاحكام الشرعية الفرعية لزم الفساد العظيم في الدين
وذلك واضح ومنها ان المعهود من سيرة العقلاء في امور الدنيوية كالصناعة والخياطة ونحوهما
الالتزام بالرجوع الى اهل الخبرة والعمل بكل ظن يكون في الامور الدينية والاحكام الشرعية اولى
بذلك الثالث ما ذكره جدي ره في رسالة الاستصحاب فانهم يعملون بالقياس وما هو مثله
وما ورد المنع عنه شرعا لخصوصه او اتفاقا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم
واشباههما اذا تقرر فيقال ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال
هذه الظنون وانما اجنبية بالنسبة الى الشرع فخلاف الاستصحاب لما عرفت وقال
في مقام آخر بعد الاشارة الى اصالة حجية الظن نعم كثير من الظنون يحصل القطع بعدم جوازه
جعله حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن بعدم جعله حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن بعدم
جواز جعله مناطا للحكم الشرعي الظني بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم منه
كما ان الحكم بالرمل والنجوم ربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه
الامر بالنسبة الى الظنون التي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما لا
يحصل له الشك انتهى وسيظهر من كلام صاحب المدارك وصاحب الذخيرة بل والمحقق
الاردبيلي بل والمحقق الحلي رحمهم الله عدم وجوب الاجتهاد والتقليد مطلقا فانه قال المحقق
الحلي وكذا البحث في كل من اي بما هو الواجب في نفس الامر وان لم يكن بحكمه ومثله القول
في الاعتقادات الكلامية اذا خالفت الواقع فانها كافية وان لم يحصل بالادلة المقررة نقله

صاحب المدارك

صاحب المدارك فيما اذا صلى المكلف الجاهل بها اتما الوقت او الناسي وصادف الوقت وانحقق
وقال المحقق الاردبيلي ره في جمع الفائدة بعد ايراد كلام شيخنا الشهيد الثاني في روض الجنان
في صورة المسافر ان العاصي بسفره وكان غاية سفره معصية ليس بواضح لانه يوجب عدم الترخص
فلا يلزم عدم تحقق الترخص الا وجه لي الناس شامل لما ان ليس الواجب على الناس
كله تحصيل جميع الواجبات التي ذكروها بالدليل والتقليد على الوجه الذي اعتبره البعض
منهم الشارح اما على الثاني لاستلزامه التكليف بالمحال او بالمشقة المنفية عنه اتفاقا ويستلزم
تعطيل العبادات في الاحكام بل ليس عليهم في الشريعة الا ما دل اليهم وجوبه ووجوب تعلمه
وقال في مسئلة الاجتهاد من الوقت وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه
كذلك ما لم يكن عالما بجهة وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهلها بل لو لم يأخذ من احد وظنها
كذلك وصلى فانه يصح ما فعله وقال مثل ذلك في غير الموضعين ايضا وهي اقتصرنا على نقلهما
وقال صاحب الذخيرة ره في شرح قول العلامة ره يجب على المكلف معرفة واجب افعال الصلاة
من مندوبها يجب على المكلف معرفة كيفية الصلوة وما يعتبر في صحتها ليتمكن من الاتيان بها
على جهة الاشتغال ولا بد من ان تكون تلك المعرفة مستندة الى دليل تفصيلي ان كان مجتهدا او
الى مستند كالادلة اجمالي ان كان مقلدا لم يبلغ مرتبته كما تقرر في الاصول ولا يكفي تقليد غير
المجتهد وكل ذلك مشروط بكون المكلف مستجمعا للفهم والعقل بحيث يتمكن بمقدار ما يصح تكليفه
بما ذكرناه فلو كان المكلف بحيث لا يمكن بنفسه من التامل في المقدمات المتجمعة لكن معرفة الصلوة
لا بد ان يكون لها مستند صحيح يجوز التعويل عليه واما الاخذ من دلائلها والاعتماد فيها على
اخذها كما هو شان المجتهد والمقلد لم يحصل له هذه المعرفة بالاجماع والعقل الصحيح فلا
يجب عليه معرفة افعال الصلوة على الوجه المذكور ومع هذا لا يسقط عنه التكليف بها
لصلوة اذا لم يكن مستحيلا من العقل الذي هو مناط التكليف بالكلية بل يجب عليه الاتيان

على وجه ذمها او اذعانها تفصيل الامر الذي يجب عليه والحال هذه متعسر الضبط لاختلاف
الامر في هذا الباب اختلافا فاحشا لكن الذي المتامل بعد ما القى قواعد العدول لا يخفى عليه
شيء من ذلك ان شاء الله تعالى انتهى ويحسن ان اورد هنا ما يتفرع على القول بوجوب التقليد
على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد منها معرفة المجتهد ويكفي في معرفته انه شخص عالم غير معصوم
مميز بين الحلال والحرام بدون ان يرجع الى غير المعصوم ولو بالظن المعتبر الحاصل بعد استفراغ
الوسع ولما كان بين العلماء اختلاف في ماهية الاجتهاد فان بعضهم على انه ابتنى الدوام
مقتصر على التحقيق بل كلام جماعة كما حكي عن سديد الدين محمود الحمصي وفي كلام شيخنا الشهيد
الثاني في الروضة في مسئلة عدم جواز مراعاة الامة المسروقة من اوفق الصلح استعارة حيث
قال واما عمل به الشيخ واشتهرت بين اتباعه وردها المستنبطون لخالفتها الاصول انتهى
وبعضهم على خلاف ذلك وبينهم اختلاف ايضا فغرضه العالي لماهية الاجتهاد يكون الاعم تقليد
وهو يستلزم الدور وفيه دلالة على عدم وجوب تقليد المجتهد على العوام الان بقي انه يكفي
في تقليد المجتهد معرفة الشخص انه شخص غير معصوم مميز بين الحلال والحرام ولو لم يعرفه بعنوان
المجتهد ولم يعرف ذلك العنوان اصلا فان معرفته بذلك العنوان ليس واجبا اتفاقا
لاصل السالم عن المعارض ولان ذلك العنوان من المستحدثات التي ليس في كلام الشارع
ولا الائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين ويؤيده ان الفقهاء قالوا في كتاب القضاء
وفي حال التنبيه بفقد قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء ويشترط في القاضي الاستقلال
بالافتاء فهم ومنها اعتقاد كون من يرجع اليه ويستفتيه مجتهدا اي عالما قادرا على
التمييز بين الحلال والحرام بدون الرجوع الى غير المعصوم ولو بالظن المعتبر وهل يكفي فيه
الظن مطلقا او الظن الاقوى او لا يكتفى فيه بالظن اصلا بل لا بد من الجزم نظرا من الصدوق
في الفقيه الاكتفاء بالظن وذلك لبيان جهاده فانه قال لا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ

في معرفة المجتهد المتورع

في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى يشهد من الخلق
ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به وانقياد المسلمين على سواله وكذلك منه في
التهذيب حيث قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الذكر لاجماع
والورع وانما يحصل المستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى يشهد من الخلق واجتماع المسلمين
على استفتائه وتعظيمه ووافقه السيد عميد الدين في الشرح مستدلا بالاية فانه لا وسيلة
للعامي الى العلم بصحة اجتهاد المجتهد الا بعد كونه مجتهدا وح يجب عليه الاستفتاء وقال وفائدة
بعد ذلك ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظ
وذلك بان يراه منتصبا للفتوى يشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه
والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه وانقياد المسلمين على سواله وسؤاله وتعظيمه واكرامه
انتهى وكذلك فخر الاسلام في شرح المبادي كما حكي عنه فانه قال الاجماع على انه لا يجوز
استفتاء من اتفق بل يجب عليه ان يعلم وصفين الاجتهاد والورع ولا يجب على المستفتي
الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفي البناء على غلبة الظن بان يراه منتصبا
للفتوى يشهد من الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم وانقياد
المسلمين على سواله انتهى ووافقهم الشهيد الثاني في منية المريد في اداب المفيد و
المستفيد حيث قال يلزم المقلد ان لا يستفتي الا من عرف او غلب على ظنه علمه بما
يصير به اهلا للافتاء وعدالته وان يجهل علمه لانه الحجة عما يحصل به احد الامرين اما با
لمعاشرة المطلعة على حاله او شهادة عدلين او شياع حاله بكونه منصبا بذلك او باخبار
جماعة من العلماء العاملين بالطريق وان لم يكن زاهدا ولا بحيث يفيد قولهم الظن انتهى
وفي الفوائد العلية حيث قال فلا يجب على المستفتي العلم باجتهاد المفتي بل يجب

عليه تقليد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد ظهر تحصيل هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى
ويشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه والعمل بفتاويه وبثبوت اتصافه بالممارسة
المطلقة على الحال من العالم بطريق الاجتهاد ولا يشترط في الممارس ان يكون مجتهدا بل يكفي ذلك في كثير
من المقلدة فان مشاهدة اهل مسئلة الظن وشهادة عدلين بالممارسة او تحصيل احد الاسباب المفيدة
له وبادعاء جماعة من العلماء العارفين بالطريق تحصيل بذلك الشياع ان لم يكن فيهم عدلان
انتهى والظاهر ان مراده هو لا بالظن انما هو الظن الاجتهادي فان الاكتفاء بكل ظن ولو كان بدويا غير مستند
بالاستقراء الواسع يجب حال التحقيق خلافه في طريقة العقلاء سيما في المطالب المهمة الجليلة واخراجه
عن محل قوله نعم ان الظن لا يغني من الحق شيئا مشكل جدا وعن المحقق انه اعتبر العلم حيث قال
ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي منصبا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا بايمان العامة عليه
ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف
بالشرائط المعتبرة من ممارسته ومباشرة العلماء وشهادتهم له بالتحقيق منصب الفتوى ويكفي
اياه انتهى وتبعه صاحب المعالم حيث قال بعد نقل كلامه وكلام المحقق هو الاولى ووجهه
واضح لا يحتاج الى البيان وقال قبل ذلك وفي صحة رجوع المقلد الى المجتهد على تحصيل
الشرائط كفيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او
بشهادة العدلين العارفين لا يخلو من وجه الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما
لا يخفى على المتأمل انتهى ويظهر من كلام المرتضى رحمه الله على ما نقل عنه صاحب المعالم الموافقة لما
ذكره المحقق رحمه الله حيث قال ان العامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم
بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورغبتهم في العلم والصيانة
انتهى والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلم علمنا
وهو لا يعلم شيئا من علمه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد ما لم

نعلم شيئا من الصناعة

نعلم شيئا من الصناعة والتجارة وكذلك العلم بالفقه والفتيا ومعرفة الاداب انتهى وظاهره الاكتفاء
بالظن لكن اذا تعذر تحصيل العلم او استلزم الضرر او العسر والحرج
وهذا هو مراده ظاهرا ولا يبعد ان يكون مراد المحقق ايضا ذلك فانه اذا تعذر تحصيل العلم بالاجتهاد
الشخصي قد يقع التردد بين الاخذ بقول مظنون الاجتهاد او الاحتياط ولا دليل على ترجيح الثاني
الا ان يقال ان الاصل حرمة التقليد والعمل بالظن وما خرج منه بالاجماع انما هو تقليد معلوم
الاجتهاد والبراءة اليقينية عن اشتغال الذمة بالتكليف يقينا انما تحصل بالاحتياط والظاهر
ان العقل لا يحكم باستدعاء اشتغال الذمة بالتكليف يقينا البراءة اليقينية اذا استلزم
تحصيلها الضرر او العسر والحرج فيما يبعد ملاحظة ما ورد في الشرع من نفي الضرر والعسر
والحرج ثم قد يقع التردد بين الاخذ بقول مظنون الاجتهاد الحي ومعلوم الاجتهاد الميت
وجواز الاخذ بقول معلوم الاجتهاد الميت خلاف الاجماع عند البعض والمشهور عند
البعض فيه خلاف في الاخذ بقول مظنون الاجتهاد الحي فان جوز ذلك ولم يكن مشهورا لم
يكن خلاف الاجماع ولا خلاف المشهور والظاهر انه المشهور بين الاصحاب والظاهر ان الطريقة
المستمرة في الاعصار والامصار انما هو الرجوع الى من يغلب على الظن انه مجتهد وعدم
الاقتصار في التقليد على معلوم الاجتهاد ومنه امكن ان يقال ان معرفة المجتهد من باب الظنون
الاجتهادية كمعرفة العادل والفقيه والقيمة وغيرها من الموضوعات والظاهر ان المدار في
جميع ما يتعلق بالمعاش على الاكتفاء بالظن الغالب بعدم انسداد باب العلم او استلزامه
تحصيله العسر او الضرر والحرج ولذا يرجع المريض الى من يغلب على ظنه انه طبيب او
طبيب حاذق ويرجع من يريد بناء غاليا الى من يغلب على ظنه انه بناء ونشاور من
يريد المشاورة وكل من يظن انه اهل المشورة الى غير ذلك مما يتعلق بالمعاش والامور
المتعلقة بالمعاد كالامور المتعلقة بالمعاش غاليا وقد اتفق العلامة شيخنا المحقق طاب

تراهما في القوانين المحكمة حيث قال وتحقيق المقام على ما ساعد عليه الاحسان في المباحث المتقدمة
ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما يفيد طاقتهم وعقولهم انما
الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم وطلبة العلوم البصيرين بما حوله اهل العلم
الغير البالغين مرتبة الاجتهاد وفي بيان حال العلماء وفي مناظراتهم وتحقيق المسائل في
نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فتقول الاقوى وان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن
مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا لاصل لزوم العسر والحرج غالبا فان
قلت ان الاصل ارتفاع باشتغال الذمة قلت اشتغال الذمة بالاخذ عن ظن اجتهاده
غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لو تمسك به فيقرب ان بين الاجماع منعقد على وجوب
الاخذ عن المجتهد وهو لا يحصل الا لمن علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك
وهل ذلك الا من منع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا
ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من
دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون وهؤلاء الظانين
اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم
التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم او لا واما لو لم يتفطن المسئلة ويجزم
بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل
على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط وما حققنا يعلم ان المراد بالظن الذي
يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم التخصيص
في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه لاكتفاء مطلق
الظن انتهى ويظهر منه انه يصح الاكتفاء بالظن ولو لم يكن تحصيل معلوم الاجتهاد متعسرا

عليه نظرا الى استدلاله التعسر غالبا ومنه يظهر انه يقول باصالة حجية الظن وفيه نظر لانه
خلاف طريقة العقلاء فان من يحتاج الى الرجوع الى الطبيب لا يرجع الى مظنون الطبابة
مع امكان الرجوع الى معلوم الطبابة وقال بعض اعيان من المعاصرين بعد اختيار الاكتفاء
بالظن وهل يشترط في الظن ان يكون متاخما للعلم او لا اشكال والاحوط الاول ولكن
الثاني لا يخلو عن قوة وهل يجوز هنا الاعتماد على الظن مطلقا ولو قبل الفحص عن المعارض او لا
يجوز الا بعد الفحص عنه كما في العمل بالظن في المسائل الشرعية الفرعية اشكال ولكن الاول في
غاية القوة الا ان الثاني احوط واحوط منه عدم جواز الاعتماد على الظن اما بالزام العمل بالاحتياط او بالاقتصار على من علم اجتهاده ان كان بل لو قيل بعدم جواز الاعتماد على الظن
مع اختصاص جوازه بصورة عدم علمه بمجتهد لم يكن بعيدا ولكني لم اجد مصرحا بهذا
التفصيل انتهى وفيه نظر لفقه وقال بعض من اكتفى في معرفة المجتهد بالظن ولا يخفى ان العامي
لا يجوز له الاعتماد على الظن وغير العلم هنا الا بعد تقليده من علم باجتهاده في جواز الاعتماد
عليهما او عليه لبطلان الدور انتهى وهو مبني على ان المسئلة فقهية والمسئلة الفقهية
لا بد فيها من الاجتهاد او تقليد المجتهد الحي والعامي ليس من اهل الاجتهاد فلا
له من التقليد والتقليد فيها المظنون الاجتهاد يستلزم الدور ومتى كالتحقيق خلافه فانه لا يجب
الرجوع الى المجتهد في تعيين الموضوع فانه موكول الى المكلف نفسه مثلا اذا قال السيد لعبده
اعط هذا الدرهم لفقير لا يجب عليه الرجوع الى السيد في ان المراد بالفقير العلمي او الاعم
منه ومن الفقير الظني بل الرجوع فيه الى العرف والعادة ومن البين ان مراد الاصوليين من تحقيق
هذه المسئلة انه اذا رجع العامي الى من يغلب على ظنه انه مجتهد واخذ بقوله بدون ان
يقلد فيه مجتهد اهل يكون عمله صحيحا او يكون باطلا لا تحقيق المسئلة الفقهية حتى ينفي العوام
ومما يؤيد ان المسئلة ليست فقهية تعرض الاصوليين تلك المسئلة في كتبهم ولها اصل

ان المسئلة ليست من المسائل التي يجب على العوام فيها التقليد بل من المسائل التي يجد العوام
فيها من الاجتهاد المفيد للقطع او المنتهي اليه كما مر الرجوع الى المجتهد فان اثبات حجية قول المجتهد
على مجتهد العامي كما ان اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب على مجتهد المجتهد
فكما ان اثبات حجية المذكورات لا بد ان يكون قطعيا او منتهيا الى القطع كذلك اثبات حجية
قول المجتهد واثبات حجية قول مظنون الاجتهاد لا بد ان يكون قطعيا او منتهيا الى القطع
والعامي الذي يعلم ان العسر والحرج منفيان في الشريعة يعلم ان قول مظنون
الاجتهاد حجة اذا استلزم الرجوع الى معلوم الاجتهاد اخذ المذكورات فتم واذا شهد عدلان
باجتهاد شخص فهل يجب الاكتفاء بهما ام لا يظهر من الوافية العدم حيث قال وربما قيل
بجواز الاعتماد على شهادة العدلين جزما بذلك وهو محل تامل مع عدم حصول الجزم من
شهادتهما باتفاق القائلين وفيما يظهر ذلك من الذريعة والمعارج والجعفرية انتهى اقول ويمكن
ان يكون بناء المرتضى والمحقق وكذا المحقق الثاني في الجعفرية فيه على تقدير التسليم على
انه لا بد في معرفة المجتهد من العلم وشهادة العدلين لا يفيد العلم ولم يقم على حجيتها مطلقا
دليل وعليه يلزم عدم اعتداد المسافر بشهادة عدلين بان المسافة مسافة شرعية واهل
البلد بشهادة العدلين بان الشخص بضبة الامام قاضيا بل عدم الاعتداد بشهادة عدلين
الا عند الحكام ويلزم عدم الاكتفاء بشهادة عدلين بعدالة الامام وهو فاسد جدا
وما نقلناه من شيخنا الشهيد الثاني وصاحب المعالم الاول قبل ومرج به المحقق الثاني
في المقاصد العلية وهو الاقرب ونقل بعض الاجلة عن بعض المحققين دلالة رواية صحيحة
على حجية شهادة العدلين مطلقا وعلى القول بالصحة اذا شهد عدلان باجتهاد شخص
وكان الظن باجتهاد شخص اخر هل يرجح من شهد باجتهاده عدلان او من حصل الظن
باجتهاده فيه وجهان لم اجد من تعرض لترجيح المسئلة ولعل الاظهر الثاني انا قلنا

بان الواجب الرجوع

بان الواجب الرجوع الى معلوم الاجتهاد واذا تعدد يجوز الرجوع الى مظنون الاجتهاد وعلى
هذا التقدير يقدم معلوم الاجتهاد على من شهد باجتهاده عدلان فتم واما اذا قلنا بان الواجب
انما هو الرجوع الى المجتهد ولو كان مظنون الاجتهاد لاستلزام وجوب الرجوع الى معلوم
الاجتهاد العسر والحرج غالبا وبعبارة اخرى لو قلنا بان مسالة حجية الظن في المقام
لظاهر التعبير مطلقا حتى فيما اذا اجتمع معلوم الاجتهاد مع مظنون الاجتهاد او من شهد
باجتهاده عدلان او الثلثة محافظة ولنعلم ان الدليل الذي اقيم على حجية الظن
بعد انسداد باب العلم لا يجري في المقام فتم وعلى القول بقبول شهادة العدلين هل
يشترط فيهما ان يكونا من اهل الخبرة كما هو ظاهر المقام او لا يشترط ذلك والظاهر عدم الاشتراط
وانما يجدي فيما لم يفد قولهما الظن فتم ومنها انه يشترط في المجتهد الذي يرجع البلوغ
للاصل واتفاق القائلين بانه يجب على العامي ان يكون مقلده المجتهد ظاهرا وما يدل
على اعتبار الايمان والعدالة ولذلك اقتصر الشهيد في الذكرى باشتراط الساكنا عنه
فان الصبي لا يتصف شرعا بالايمان والعدالة والعقل الاصل والاتفاق ظاهرا انتهى
وما يدل على اعتبار الايمان والعدالة فان المجنون لا يتصف بهما شرعا فتم وفي اشتراط
الرشد وجهان والايمان الاصل وظهور الاتفاق وفي الذكرى يشترط الايمان
لقوله ع منكم لان غير المؤمن يجب التثبت عند خبره وهو ينافي التقليد وهو مبني على ان
الموثق ليس بحجة ومن الشهيد في شرح باب الاجتهاد كل بقوله فتم ولا تركنوا الى الذين
ظلموا الاية وهو مبني على ان المراد بالذين ظلموا من ظلم ولو على نفسه فتم والعدالة الاصل
والاتفاق من القائلين بوجوب تقليد المجتهد على العامي ظاهر وقد ادعى عليه العلامة
في التهذيب والنهاية والمبادي وفخر المحققين في شرحه كما يحكى عنهما والشهيد
الثاني في الروضة ولما كان في الكلام العدالة اختلاف فلا بد ان يكون المقلد فيها

الظاهر ان الغير الجامع لشرائط الافتاء
مجتهد لا يجوز له العمل بظنه وكذا الغير
على القول بان الدخول تحت المجتهدين
حجة ان وجه الظن بحكم الاصل
يكون الرجوع حينئذ فيه
الى الاعلم

مقلد المجتهد ولو كان التقليد موقوفا على العدالة يلزم الدور وهو دليل ان التقليد ليس من
باب التعبد وقال المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة في بحث صلوة الجمعة في دفع الدور بعد
رواية محمد بن عبد الله بن يعفور قلت لابي عبد الله بما يعرف عدالة الرجل بين المسلمين
حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرف بالستر والعفاف وكف البطن والفرج
واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر
والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان
يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش
ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد
للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن يحضر جماعة من المسلمين في مصلاهم
وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات
الخمس واذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا وما نظنون الا خيرا
لازما في مصلاه فان ذلك يجزي شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوات
ستر وكفارة الذنوب ولعمري تكفي الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه
ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن
لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا ذلك لم يكن احد ان يشهد على آخر
بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صلى الله عليه وآله هم بان يحرق قوما في
منازلهم بنار لتخلفهم عن جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك
وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين من جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله
صلى الله عليه وآله فيه بالحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول لم لا يصلون لم لا يصلي في المسجد مع
المسلمين الا من علة ما هذا اللفظ ويكن فيهم نبي بنا بالشياع والمخالطة حيث انهم

ان الاكرام بقبيلته

ان اذا سئل في قبيلته ومحلته شهد له بذلك وانه لا يجوز كتمان عدالته ولا يجوز التفتيش
عن باطنه وقد ستره وستر يجوز ان غيبنا الفاسق ومن لم يحضر الجماعة ولم يحفظ المواقيت
لكي يقصر على ذكر ذلك والاولى الترك لاجل الفائدة وانه يجري المواظبة عليها وعدم ظهور
منكر منه يجوز شهادته على خبر به وعدالته وليس ذلك ببعيد لانه قد يحصل من ذلك
مع بعض القرائن العلم بخبريته وكذا اذا تاب وفعل ما يسقط به الذنوب والحاصل انه قد يعلم
العدالة بادنى مظاهر ولان الانسان قد يعلم من شخص حاله بتتبع انه مع تلك الحالة لا
يخالف الشرع وان ما فيه من تقواه ليس الا لله وليس لغرض من الاغراض وان لم يعرف
جميع المناكير وهذا يخلص الانسان عن الدور في تحصيل الواجب من العلم بالعدالة
نفسه ولعل في هذه الاشارة اليه انتهى فتم ومنها انه لا يجوز تقليد غير الاعلم الصدر الاعدل
مع وجود المجتهد الاعلم والرجوع اليه والاخذ بفتواه ولم اجد فيه مخالفا من الاصحاب واستدلوا عليه
بان الفقيه يقول الاعلم اقرب واوكد قال صاحب المعالم اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد
مع اتحاد المفتي وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم
استواؤهم في المعرفة والعدالة يخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح
في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم
وحجتهم عليه ان الفقيه يقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير
هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب انتهى وفي المنية وان تعدد المجتهد فان اتفقوا
على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم
الاورع منهم لان من ذلك طريق الى قوة ظنه بحكم شرعي فيؤخذ المجتهد عند تعارض
الامارات انتهى اقول ان كان في المسئلة اجماع فهو مسلم ولم اجد له ناقلا وتقيد
وعبارة المعالم ليست صريحة في نقله بل ولا ظاهرة فانه قال اولا وهو قول الاصحاب

الذين وصل الينا كلامهم ثم قال والاعتماد على ما عليه الاصحاب والظاهر ان المراد بالاصحاب باسرهم
الذين وصل اليه كلامهم فانه متى احتمل الجمع الحكمي بالعموم المجهد والاستغراق حمل على المجهد
دون الاستغراق او يكون مجهد ويؤيد الحمل على الاستغراق انه من المنكرين للاطلاع على
الاجماع في امثال زماننا فتكون عبارته الى نبه وان كانت ظاهرة في نقل الاجماع ولكن ليست
عاملا بمهمله فقوة الحزبية والاجماع فيها عدم انضيف حملها على الكلية تقليد في الحاشية
لان ناقله غير معلوم الحال ومع ذلك قابل للمنع فتكون الا فان كانت مشهورة فالمجتهد الذي
يريد ترجيح المستند اما ان يقول بحجية ظن المجتهد مطلقا فلا يبعد ان يرجح المستند نظرا
الى افادة الشهرة الظن الا ان يقال انما تفيد الظن اذا لم يكن مستنده الى دليل ضعيف والا
فلا يفيد الظن ومستندها في المسئلة ضعيف فان مستندها كما يظهر من كلامهم ان قول الاعلم
اقرب الى نفس الامر واكد وهو لا يناسب القول بان حجية قول المجتهد من باب التعبد
وان قول المجتهد بالنسبة الى العوام سبب شرعي كما ان شهادة العدلين سبب شرعي
للحاكم بل انما يناسب القول بان الرجوع الى المجتهد انما هو لان قوله من الامارات الكاشفة
عن الواقع ونفس الامر كما هو المذهب الصحيح الحق ولا يقول بها بل انما يقول بحجية الظنون
الخاصة اعني الظنون المعلومة الحجية وهو لا يرجح المستند بالملاحظة الى نفس الشهرة فانه لا
دليل على حجية الشهرة المجردة عن الاستناد الى الخبر ولو كان ضعيفا والاحتجاج عليها بقوله
الصحيح خذ بما اشتهر بين اصحابك ضعيف من جهة ان الظاهر المتبادر منه انما هو الاخذ
باحدى الروايتين التي تكون مشهورة بين الاصحاب وعلى تقدير ان المراد الاعم فالتمسك
بالرواية ضعيف لانها ضعيفة السند فان قلت انه انجبر ضعفها بالشهرة فتكون
حجة قلت اثبات حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة بتلك الرواية الضعيفة المنجبرة

بالشهرة يستلزم الدور وعلى المذهب الصحيح لا يصح تعليل الاصحاب وجوب الرجوع الى
الاعلم او عدم جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجود الاعلم بان قول الاعلم اقرب الى نفس
ظن العالمي وانه اقرب واكد على الاطلاق فان الظن قد يتعلق بقول غير الاعلم كما اذا كان
موافقا للمشهور ولا باس ان نورد هنا ما افاده شيخنا المحقق ره في القوانين المحكمة
قال بعد ايراد حجية المشهور اقول ان ثبت الاجماع على تخصيص الاصحاب بقول الاعلم
بالنسبة الى امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظن مشكل وتشبيهه بما مر في
المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد مع تقدم الافضل
في الحاكمية والتحقيق انهم ان اراد ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل
الظن بحكم الله الواقعي والمجتهد ان اختلفا اما دائما على ذلك الحكم كما مر في المجتهد
عليه فيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الاخر
وهما مختلفان في الفتوى وقرين في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلد اخر فكيف
يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادنى
منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم
موافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا نفي احتمال الخبر
باصل العدم تكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم احتمال
موافقته لذلك الادون فلا منافاة بينهما انكرنا فرجع مال دعوى الرجحان وادعاء حصول
الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني قرب الحضور المجتهد
في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول
الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل
بل لا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات اليوم فان دعوى حصول الظن

بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الذي هو أدون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول
ذلك الميت بجازفة من القول فإن قلت إن فرض فتوى الميت خرج بالدليل على عدم
جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي أعني سد باب العلم الموجب للعلم بالظن مع بقاء
التكليف مزوره وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص إلا أن يذب عن ذلك بما يذب
عن إخراج القياس والاستحسان ويجيء تمام الكلام وعلى هذا فلو بدا أن نبي بالتخيير بين
الأعلم وغيره فيكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا أحدهما بل أحد المجتهدين الموجودين
في العالم بل المجتهدين أيضا لو جوزنا العمل بقولهم فإذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء
فمقتضى الدليل التخيير وإن أرادوا أن ذلك حكم آخر يثبت مناب الحكم الواقعي وإن
لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتعبد الثابت عن أمر الشارع فلا دليل على وجوب ترجيح
الأعلم فإن الذي يثبت من الدليل أنه إذا لم يكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز
العمل بظن من يمكن استنباط الحكم من هذه الأدلة وأما أن ظن هذا الشخص هو كاشف
عن الواقعي أم لا فلا يحتاج إليه على هذا التقرير وح فلا دليل على اعتبار الأقوى بل لا
معنى لاعتبار الأقوى والأقرب والأرجح فإن قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان أرجح
لا بد له من متعلق وبيان أرجحيته في أي شيء فإن قلت المراد ما كان أرجح وأظهر
أنه هو حكم الله الظاهري فهو مردود وإن قلت المراد ما كان أرجح بالنسبة إلى ما أراده الله
ثم في الواقع سائغ الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل أن الأدلة الشرعية
هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والأظهرية المتعلق بها إنما هي بالنسبة
إلى ما لا هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال إرادة الحكم الظاهري غير كونه ظاهرا
إذ حكم الله الواقعي لا يتأتى أن الأصل حرمة العمل بالظن الأقوى بالإجماع ولا دليل على
العمل بالأضعف لأنا نقول قد بينا سابقا أن الأصل لهذا الأصل فلا يرتفع إشتغال الذمة إلا

لم يثبت الا بعد

لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الأدون والأصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بأن
إذا انحصر المجتهد في العالم في الأعلم وغير الأعلم ولم يكن هناك سبب أعلم أقدم فيسأل يرجح أقوى
الأمارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الآخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر ولا يحتاج إليه
في أمثال زماننا بل يمكن إجراء ما ذكرنا في المقلد في المجتهد أيضا بالنسبة إلى أمارات فنقول إن
عمله على أقوى الأمارتين إنما هو إذا أراد تحصيل ما هو أقرب للواقع والظن بحكم الله في النفس
وهو لا يتم إلا إذا كان مقيد الشرط وحال فلو فرض أن مجتهدا لم يقدر على تحصيل الأحاديث و
كتب الاجتهاد وأقوال الفقهاء ولم يقدر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الأحاديث مع علمه بوجود
شيء آخر من الأحاديث ولكنه لا يتمكن منه واحتمال مدخلية الغير في مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل
الظن ح إنما هو بشرط هذه الأحاديث في هذه الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن با
لحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الأحاديث واستقرأ ومهد في التحصيل ونفى وجود ما
يحتمل أن يعارض الدليل فحصله ورجح عليه بأصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم
الواقعي والقول بأن الأصل عدم مخالفة ما وجد من الأحاديث في العالم وهو لا يتمكن منه لما
عنده من الأحاديث غلط فلعل الأصل لا يتفاوت بالنسبة إلى الموافقة والمخالفة كما
لا يخفى وح فالقول بوجوب تقديم قول الأعلم للمقلد على الأعلم في الأعلم ودعوى الإجماع
في أمثال هذه المسائل مع أنه غير ظاهر منهم وغير واضح في نفسه نظير بطلانها من أسنادهم
في دعويهم هذه إلى أنه أقرب وأكد وأرجح وأيضا لا بد من الجمع بين دعوى الإجماع على مناط
الأعلم في إثبات المطلب بين الاستناد إلى أقرب وأرجح فإن الاستناد إلى الثاني هو
استناد إلى الدليل العقلي والاستناد إلى الأولى هو استناد إلى التعبد والدليل العقلي
لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في أدلة حجية خبر الواحد والحاصل أن
المعيار في رجوع المقلد إلى المجتهد إن كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم

النفس الامري بمتابع لحصول الظن لا يشترط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ويسمى
لحصول الظن بشرط حال دوقف وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية
فهو مقصود على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم اليقين لم يثبت الا في الاعلم
الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر او عدم مخالفته لبعض الظن ودعوى الاجماع على متابعة
الاعلم هو الاعلم على الاطلاق في الاعلم بالمقلد انتهى وقد يستدل على المشهور بقوله
تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى وفيه نظر واضح وبرواية عمر بن
حنظلة وفي المسالك وهي نص في المطلوب وفيه ايضا نظر لجواز ان يكون بين الافتاء و
الحكم فرق وفيه ايضا ان لم يستفاد منها انما هو تقديم الاعدل والافقه والاورع والاصدق في
هذا اذا سلمنا صحة الاحتجاج بها لكونها مشتركة بين الاصحاب ومتفق على العمل بمضمونها
بينهم كما ذكر شيخنا الشهيد الثاني في المسالك وبانه اذا قلد الاعلم برات ذمته بيقين
ولا كذلك اذا قلد غيره اذ لا دليل على كون تقليده مبرئا للذمة ومن القواعد المقررة
انه يجب تحصيل القطع ببراءة الذمة من الاشتغال بالتكليف الثابت وقد عرفت انه انما
يحصل بتقليد الاعلم دون غيره فيجب وبالعموم المانع عن العمل بغير العلم ومنه قول
المجتهد حرج منها قول الاعلم ولا دليل على حرج غيره فيبقى مندرجا تحتها ويمكن ان يناقش
في الوجه الاول بان القدر المسلم من اشتغال الذمة بالتكليف انما هو اشتغالها بتقليد
المجتهد في الجملة اعني به القدر المشترك بين الاعلم وغير الاعلم فان اشتغالها بما زاد عنه
وهو تقليد المجتهد الاعلم بنفسه الاصل وتحصيل البراءة منه بتقليد غير الاعلم والقول بانه
فرقا بين الشك في التكليف والشك في المكلف به والتمسك بالاصل انما يصح
في الصورة الاولى دون الثانية وما نحن فيه من الصورة الثانية دون الاولى ضعيف فانا
نم الفرق بين الشكين لكن لا نم ان ما نحن فيه من الصورة الثانية بل الظاهر انه من الصورة الاولى

ويمكن منع حصول البراءة اليقينية بتقليد الاعلم
اذا كان الظن في جانب غير الاعلم لان الظاهر وجوب
ترك العمل بالظن الحاصل من وجوب
التقليد بقيا قدر من الاحتياط

لان الشك

لان الشك في ان الواجب الرجوع الى المجتهد مطلقا او المجتهد الاعلم لا في ان الامتثال يحصل
بالرجوع الى المجتهد الاعلم او الى المجتهد مطلقا فان الشك الثاني انما هو فيما كان اصل التكليف
بينا والمكلف به مجملا والزمن خلاف ذلك لانا اذا شككنا في ان الواجب الرجوع الى
المجتهد مطلقا او الى المجتهد الاعلم تنفي الثاني بختمالة على فيه زايد بالاصل فيعين ان الواجب
الرجوع الى المجتهد مطلقا وح يرجع الشك الثاني الى الشك في ان الواجب الرجوع
الى المجتهد مطلقا او المجتهد الاعلم واذا دل الاصل على ان الواجب الاول فقد سمى ذلك
الشك فرجع الشك الثاني وقد اشار الاستاذ العلامة الى هذا المناقشة بقوله
اشتغال الذمة اليقيني لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة
وفي الوجه الثاني ان على القول بان الرجوع الى المجتهد وتقليده من باب التعبد لا من
الامارات الكاشفة عن نفس الامر ليس الرجوع الى المجتهد عملا بغير العلم وخارجا عن العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم بل يكون عملا بالعلم ثم مضافا الى ان التمسك بالعمومات لحرمة العمل بالظن
تمسك بالظن على حرمة العمل بالظن فانها ظنية الدلالة وظنية الحجية والتمسك بالاستناد
المحقق صاحب شراء بقوله لانا نقول قد بينا سابقا ان الاصل لهذا الاصل ثم وقد يستدل عليه
بمقبولة عمر بن حنظلة وفي الاستدلال بها اشكال فانها على تقدير صحة الاجماع بها انما تدل
على تقديم الاعدل والافقه والاصدق والاورع في الحاكم دون تقديم الاعلم في المفتي ثم وما
يؤيد جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاجماع
الدال على وجوب تحصيل العلم والسيرة في الاعصار والامصار ثم ويبقى هنا التنبيه على
امور الاول على القول بوجوب تقليد الاعلم هل يكون التخيير بين المجتهد الاعلم واجبا او لا
يكون واجبا وبعبارة اخرى هل يكون تقليد الاعلم واجبا مشروطا بمعنى انه اذا اطلع المقلد
على ان الفلاني المجتهد اعلم من فلان يجب عليه تقليد الاعلم او واجبا مطلقا بمعنى انه اذا

وجه انه يمكن ان يكون مراد من
اصالة حرمة العمل بالظن بناء على انسداد
جواز العمل بالظن التعبدي بتحصيل
الاعلم بالاجتهاد فيما يجوز اما لم يجعل
كلام المراد لنفس تنبيه الشارع
الحكم الواقعي فتم

وجد في الخارج مجتهد اعلم وكان بحيث اذا فحص المقلد عن الاعلم اطلع عليه وجب عليه تقليد
الاعلم والفرق بينهما انه على التقدير الاول اذا كان في البلد مثلا مجتهدا متعددا لا يجب عليه
الفحص عن الاعلم ويقلد من شاء منهم وكذا اذا علم ان احدهم اعلى ولا يعرفه بعينه فتم
بخلاف التقدير الثاني فانه يجب عليه الفحص عن الاعلم في هذا التقدير الاول من التقدير
الاول ومن تعيينه في التقدير الثاني منه ظاهر النهاية والتهذيب والمنية بل صريح الثاني
واستدل عليه في المنية وفاقا للنهاية بان ذلك طريق الى فوت ظن يجري مجرى فوت ظن المجتهد
عند تعارض الامارات وفي استدلاله عليه نظر وقد يستدل عليه بان اليقين باستفراغ
الذمة يستدعي البراءة اليقينية وفيه نظر اذ لا يبعد ترجيح الاول للاصل وقد يستدل عليه
بان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت
المجتهدين في العلم والورع وقد منعه في المنية الثاني المراد بالاعلم على ما يظهر من
استدلالهم على تقديمه من يكون له من العلم ما يحصل بسببه الظن بان ما اتى به مطابق
للحكم الواقعي وهو تارة بالاقتدار وتارة بتحصيل مقدمات الفقه والاجتهاد على الوجه
الاكمل والاتم ولو كان في احدهما الاقتدار وفي الاخر مقدمات الفقه والاجتهاد على الوجه
الاتم ففي تقديم الافقه وجهان مبنيان على صدق الاعلم على الافقه اذ لو كان مقدمات
الاجتهاد فيه على الوجه الاتم ما يظهر من قبوله عمر بن حنظلة تقديم الافقه هذا اذا لم يكن
الظن بالاقربية الى نفس الامر في خصوص المسئلة والا يتقدم ما يتعلق به الظن وان
كان فتوى غير الاعلم انتهى ولا باس ان نورد هنا ما افاده بعض افاضل المعاصرين قدس الله
ان قلنا بلزوم تقليد الاعلم فان كان احدهما اعلم في الفقه وساير العلوم فلا اشكال في
لزوم تقليده وكذا ان كان اعلم في الفقه مع التساوي في ساير العلوم واما مع التساوي
في الفقه والاختلاف في ساير العلوم التي لها دخل في الفقه كالاصول والرجال والعربية

والتفسير والكلام

والتفسير والكلام فهل يجب تقليد الاعلم في جميعها او في بعضها او يتخير وجوه اصار صاحب الكشف
الى الاول والتحقيق ان بنى ان كان المستند في لزوم تقليد الاعلم هو ما دل على لزوم العمل باقوى الظنين
كما هو الظ القائلين بذلك فما قاله الفاضل المشار اليه لا يخلو عن قوة لامكان ان يقال ان الظن من قول
الاعلم او في علمه مع التساوي في الفقه اقوى فيلزم الاخذ به وعلى هذا فالاصل لزوم تقليد كل
من يحصل من قوله الظن الاقوى باعتبار ثبوت مرتبة له في فن من الفنون ويكون هذا هو الظ
دون غيره وعليه يجب فيما لو اختلفوا في حجية الافضلية بان كان احدهما افضل في فن والاخر
في اخر الرجوع الى من يحصل من قوله الظن الاقوى ولكن لم اجد مصرحا بهذه الضابطة مع انك قد عرفت
ما فيه في مستندها وان كان المستند في ذلك قاعدة الاحتياط فلزوم تحصيل البراءة اليقينية
قاله الفاضل المشار اليه لا يخلو عن قوة ايضا الا ان مجرد حصول الظن الاقوى عن المفضول لا يحتج
فيه كما ذكره لكنه قد يعتبر به بالجهد اللازم على المستند المذكور الاقتصار في التقليد على
القدر المتيقن وما يحصل به البراءة اليقينية ولكن فيه الاشكال وان كان المستند في ذلك الاجماع
المنقول والشهرة العظيمة فما صار اليه الفاضل المشار اليه مشكل بل المصير الى التخيير محل البحث
لا يخلو عن قوة لان القدر المتيقن من عبارات القوم القائلين بلزوم تقليد الاعلم هو لزوم تقليد
الاعلم في الفقه لان اطلاقاتهم بعضهم يصرف اليه فيجب الرجوع في غيره الى العمومات الدالة على صحة
التقليد وهي هنا يقتضي التخيير ولا يعارضه قاعدة الاحتياط وما دل على لزوم الظن الاقوى هذا
ويمكن دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على التخيير لان القائلين باطلاقهم اذا افتوا بالتخيير هنا
بناء على ما قلناه من الفراغ من لزوم تقليد الاعلم الى الاعلم في الفقه وان كان المستند
في ذلك الاخبار المتقدمة الدالة على الرجوع الى الافقه فما صار اليه الفاضل المشار اليه
لا يخلو عن الاشكال ايضا لما اشرنا اليه من العمومات وعدم صلاحية هذه الاخبار لمعارضتها
لان الظاهر فيما الحكم الشرعي لنوع احتمال صيرورة لفظ الفقه حقيقة في الحكم الشرعي في زمن

صدور الاخبار ولو منع وقال اراده المعنى اللغوى فيها بعيد جدا فيلزم الحمل على المعنى المتعارف
لانه اقرب المجازات الكثيرة الاستعمال فيه وبالجملة القول بالتخيير هنا لا يخلو عن قوة ولكن مراعاة
الاحتياط فيها اولى انتهى المسالة اذا اختلف المجتهدان فكان احدهما اعلم من الاخر وتيسر
للمقلد الاخذ من غير الاعلم شفاها ولا يتيسر له الاخذ من الاعلم الا بالواسطة او كان متمكنا من
الاخذ من غير الاعلم على او لا يتمكن من الاخذ من الاعلم الا بالواسطة او كان متمكنا من الاخذ من غير
الاعلم على او لا يتمكن من الاخذ من الاعلم على او كان لا يتمكن من الاخذ منه على بل انما كان متمكنا
من الاخذ منه ظنا لكن الظن الذى فى الاخذ من غير الاعلم اقوى من الظن الذى فى الاخذ من
الاعلم فهل يجب عليه فى الصور المذكورة تقليد الاعلم او يجب تقليد غير الاعلم او يتخير بينهما
من اختيارهم على تقديم الاعلم الاورع انه يجب تقليد غير الاعلم وهو ظاهر العلامة وركن الدين
محمد بن على الجرجانى فى شرح المبادى كما نقل السيد المحقق السيد صدر الدين عن الشيخ الفاضل
الشيخ سليمان عنه حيث قال لا شبهة ان يقال ان المستفتى ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء
عن الحاكى سواء كان عن حى او عن ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين يتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل باقوى الظنين انتهى كما تقرب بعض اساطين المعاصرين وجوب تقليد
الاعلم ولم اجد له دليلا يعتمد عليه وما ذكره فى وجوب تقليد الاعلم على تقدير تاميته انما
يكون مثالا فى تقليد الاعلم مع التساوى فى جميع الوجوه الا فى الاعلمية وان كان مستندا رواية
عمر بن حنظلة التى استشكل فى دلالتها بالتخيير كان وجها انتهى المسالة الرابع اذا تيسر للعامى
السؤال عن المفتى شفاها واستماع الجواب منه هل يجوز السؤال عنه بالواسطة او بالمكاتبة او
الرجوع الى كتابة المسائل عن الحفظ او لا يجوز له الا السؤال عنه شفاها واستماع الجواب
منه الظ عدم الجواز وظ الشهيد الثانى ره فى منية المريد الجواز حيث قال وان استفتى
بنفسه وان يبعث ثقة يعتمد جزمه او رقعة وله الاعتماد على خط المفتى اذا اخبره عدلان

خط دیگر

خط او يعرف خطه ولم يشك فى كونه والجواب بخطه انتهى وفى المقاصد العلية صرح
حيث قال وهذا المقلد يكفيه الاخذ من المجتهد المذكور ولو بالواسطة او بوسائط مع امكان
مشافهته على اصح القولين للاصوليين انتهى وفيه ان ما استدل به على جواز العمل بالرواية
عن المجتهد ما دام حيا من الاجماع على جواز رجوع المحايض الى الزوج العامى اذا روى عن
المفتى وان العسر بالزام السماع عند الاداء فيه على الجواز وينبغى ان يعلم انه على القول
بالجواز لا يجوز الاعتماد على الجواب الذى يكتب على المكاتبات التى ترسل الى المفتى
الا اذا علم انه خط المفتى وليس فيه غلط او اختراع به عدلان وفى الاكتفاء باخبار العدل
الواحد بل من يثق به وجه بل وفى الاكتفاء بالظن مطلقا اذا تعذر تحصيل العلم وجه
قوى واذا اشكل عليه فهم المراد ويحتاج الى بيان فهل يكتفى بالعدل الواحد ام يشترط
عدلان وجهان مبنيان على ان اخبار المبين من باب الشهادة او الرواية واختار
الشهيد الثانى فى منية المريد الثانى فى المترجم حيث قال ولو لم يعرف لغة المفتى
افتقر الى المترجم العدل وهل يكفى الواحد ام يشترط عدلان وجهان اوجههما الثانى انتهى
والظ ان المبين فى حكم المترجم ويمكن ان يقال انه من باب الظنون الاجتهادية ومراعاة الاحتياط
حسن واذا وقع التعارض لا بد من الترجيح فتامل وكذا الراوى عن المجتهد ط واذا تعسر
السؤال عنه شفاها والاستماع منه ففى كفاية الاكتفاء بالعدل الواحد وجهان والاقرب
الاكتفاء بالعدل الواحد بل من يثق به ولو لم يكن عدلا ولو قلنا باشتراط العدالة فى
كل الواسطة متعددا او قلنا بجواز تعدد الواسطة لا بد من العلم بعدالة الجميع وهل
يكفى فى التعديل اذا احتاج الى المعدل بالعدل الواحد او لا بد من عدلين الظ الثانى
واذا وقع التعارض بين الوسائط لا بد من الترجيح وهل يتخير المجتهد الحى فى الترجيح
او لا بل يجتهد فيه الظ الثانى واذا لم يكن لاحد الجانبين ترجيح كان المقلد بالخيار

ومراعاة الاحتياط فيها الكل حسن ثم الخامس ذكر بعض الاصحاب اذا علم بفتوى المفضول
بسماع منه او بتواتر او نحو ذلك وظن بفتوى الافضل باجتهاد مدل وهو ما يجوز الاعتماد
عليه فهل يجب ح تقليد المفضول او يجب تقليد الاعلم لم اجد احدا تعرض للمسئلة
وهي في غاية الاشكال لكن الاحتمال الثاني اقرب انتهى وفيه نظر السادس اذا رجع
المقلد الى مجتهد يعلم او يظن ان غيره اعلم منه ويعلم ان المقلد يعرف ذلك وتمكن
من الرجوع اليه بدون العسر والحرج ويعرف عدالته فهل يجوز له الافتاء او لا يجوز الظ
عدم الجواز اذا علم ان تكليف المستفتي الرجوع الى الاعلم والاخذ بقوله لان الافتاء
ح اعانة على الاثم وكان الواجب عليه على الفرض المذكور التمسك من ذلك الواجب وهو
الرجوع الى الاعلم ويجوز له الافتاء اذا لم يعلم بذلك ولو كان ظانا به لاصالة الجواز و
حمل فعل المسلم على الصحة السابع هل حكم غير الاستفتاء والتنازع من الامور التي
تكون وظيفة المجتهد حكمها او ليس حكمه حكمها يجوز فيه الرجوع الى غير الاعلم الاورع مع
وجود الاعلم الاورع ويجوز له ان يتعرض له ايضا ولا يبعد ان لا يكون حكمه حكمها
يجوز فيه الرجوع الى غير الاعلم الاورع مع وجود الاعلم الاورع للاصل واطلاق ما يدل
على الرجوع فيه الى المجتهد وظاهر الاصحاب في الرجوع الى المجتهد ايضا ذلك
ولا يبعد ان يقال ان الرجوع فيه الى الاورع اولى الا ان يكون الامر بحيث يضر الى
الافتاء والترجيح في المسئلة او الحكم عليها او ظنا قتم ويجوز له التحمل ايضا الا اذا
ادى الى الحكم في فرض لا يجوز له الحكم فتدبر الثامن ان اختلف المجتهدان فكان
احدهما اورع والاخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتماعه
الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يجر من التقصير في الفتوى و
لكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتفاق في الفتوى واختار ذلك المحقق

والمصنف

والشهيد في بيان وحكاه المحقق الشيخ حسن وقيل بتقديم الاورع ولكن لا يستند لاول له بان زيادة
الورع يوجب تحمل المشقة في استراح الوسع ازيد مما هو دون الوسع وان كان الاشتغال بالعمل
بما يوجب العسر مطرح وذلك قد يوجب ازالة بعض ما لا بد له الاعلم لكن استراح و
اقل منه وفيه نظر وظ المشهور التوقف ومنها انه يجوز تقليد المجتهد الميت مع وجود
المجتهد الحي العادل ام لا يجوز يظهر من كتاب ذكرى ان فيه خلافا بين الاصحاب فانه قال
وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ العلماء المنع منه محتجين بانه لا قول له ولهذا انعقد الاجماع
مع خلافه منا وجوزه بعضهم لاطباق الناس على النقل عن العلماء الماضين ووضع الكتب
من المجتهدين ولان كثيرا من الاحكام او الاكثر يخلو عن المجتهدين وعن التوصل اليهم فلو
لم يقبل تلك الرواية لزم العسر المنفي واجيب بان النقل والتصنيف يعرفان طريقه
الاجتهاد من نظرهم في الحوادث والاجماع وظاهر ذلك التقليد ويمنع جواز الخلو عن المجتهد
في زمان الغيبة انتهى فان الظ ان المراد بالعلماء في ظاهر العلماء علماء الشيعة ويحتمل
احدهما ان في علماء العامة في المسئلة خلافا مشهورا بل بناء احكامهم على ذلك فابهم
يقلدون المجتهدين الاربعة والثاني ان بيان قولهم في المسئلة لا يجدي والعمل في
جوز بعضهم يرجع الى العلماء وظاهرا فان رجوعه الى علماء العامة خلاف الظ من
وجهين احدهما انه لم يتقدم ذكرهم والثاني ان جواز الرجوع الى المجتهد الميت ليس
فتوى بعضهم بل فتوى اكثرهم فتدبر وبيده ما فتنا من ان ظ الاصحاب كتاب ذكرى ان
فيه خلافا بين الاصحاب جاء قال الاستاد المحقق طاب ثراه في حواشي القواعد والظ
انه اي القائل من الشيعة كما هو المعهود من كتاب ذكرى على ما ذكره المحقق الاردبيلي
في شرح الارشاد في كتاب الامر بالمعروف وقال يظهر وجود القول من كتاب الحجة
ايضا ما وجدنا اقوال بعض الاصحاب في صورة المسئلة من المرتضى ره وجواب المرتضى

رتبه عنه وعبارة السؤال والجواب هذه [illegible] يجوز لعالم او متمكن من العلم ادعاء
الرجوع في معرفة احكام ولجب عليه العمل به من التكليف الشرعي الى كتاب مصنف
كالرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه او كتاب رواية كالكافي للكليني وكتاب اصل
كتاب الحلبي او لا يجوز فان كان جائزا فما الوجه فيه مع انه غير مفيد العلم ولا موجب
لليقين بل الفقهاء العاملون باخبار الاحاد لا يجوزون ذلك وان كان غير جائز فما
الفرق في وضع هذه الكتب وهي لا تجد في تصنيفها واما الوجه فيما علماء من رجع عامة
ما اتفقنا على قديم الدهر وحديثه الى العمل بهذه الكتب فارتفاع النكير من العلماء
منا على العامل بها بل نجدهم يدعون ما طلقه من حجة خلفية من تنبيه على جواز العمل
بمضمونها الى ان كان من قصدهم الجواب المتعين بالجواب وبالله التوفيق اعلم انه لا
يجوز لعالم ولا عامي الرجوع في حكم من احكام الشريعة الى كتاب مصنف لان العمل
لا بد من ان يكون تابعا للعلم على نص الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما او العلم
بما وجده فيه لا بأس من ان يكون مستندا على قبيح ولا يلزم على هذه الوجوه الجملة جواز
العمل بالفتيا وتقليد المفتي لان هذا العمل مستند الى العلم وهو قيام الحجة على
المستفتي فان له ان يعمل بقول المفتي وهو اقوى لهذا الوجه من ان يكون فاعلا لقبيح
ولكن كل هذا مقصور في تناول الاحكام من الكتب فان قيل فعلى هذا يجب ان يجوز
التقليد لنا بان نرجع في الاحكام الى الكتب كما نرجع الى العلماء ودنا من القبيح لاجل
دليل التقليد كما قلتم في المفتي قلنا لما تقيد العامي بالرجوع الى المفتي تقيد بالرجوع
الى من له صفة مخصوصة تمكن من معرفتها وتميزها وبقي لاجل دليل التقليد بان ما يفتيه
به يجب حمله عليه واذا قيل له ارجع في الاحكام الى الكتب من غير تعيين ولا صفة
مخصوصة لم يكن لتلك حجة معينة مميزة ولكن لو قيل له ارجع الى الكتاب الفلاني فيجي

الكتاب وعين

وسمي الكتاب وعين او وصف بوصف لا يوجد الا فيه يجري مجرى الفتيا في جواز العبادة
وحصول الامن من الاقدام على القبيح واما الالزام لنا لا يكون في مكان هذه الكتب فائدة
اذا كان العمل بها غير جائز فليس بصحيح لان مصنف هذه الكتب قد افاد بتصنيفها او جمعها
او تصنيفها وجمعها مذاهب التي يذهب اليه في هذه الاحكام واحالنا في معرفة
صحتها من فسادها ولم يكن في هذه الكتب المصنفة الا انها تذكره لنا بما يجب ان يتطرق
من احكام الشريعة لان من لم يجمع له هذه المسائل حتى ينظر في كل واحد منها دليل صحته
اتعب وطال وتانه في جميع ذلك فقد كفي بما كلف له من جمعها من غير جمع وبقي عليه مؤنة
النظر في الصحة او الفساد وكذا اكثر من الفقهاء يجيبون ويفتون للمستفتين ويقرأ لهم
على سبيل التذكرة ورؤس المسائل الخلاف مجردة من المسائل والعلل ويتداولون ذلك
ويتلقونه ونحن نعلم ان اعتقاد ذلك بغير حجة يسوغ فليس اذا لم يجز ذلك لم يكن
في جمع ذلك لمستطرد فائدة بل الفائدة ما اشرنا اليه واما ما مضى في الكلام من ان قوما من
الفقهاء يعولون في العلم بهذه الكتب مجردة من حجة ولا يكن بعضهم على بعض فعلية
فقد بينا في جواب مسائل التباينات الجواب عن هذا الفصل وبسطناه بشرحناه وانتهينا
به الى الغاية المقصودة وقلنا انا ما نجد بحصول من اصحابنا يرجع الى العمل بما في هذه
الكتب من غير حجة تعضده ودلالة تسنده ومن فعل ذلك منهم فهو عامي مقلد في الاصول
وكما يرجع في الاحكام الى هذه الكتب فهو انه يرجع الى التوحيد والعدل والنبوة والامامة
الى هذه الكتب وقد علمنا ان الرجوع في هذه الاصول الى الكتب خطاء وجهل فكذلك
الرجوع اليها في الفروع بلا حجة وما زال العلماء الطائفة وتكلموا ينكرون على عوامهم
العمل بما يجدونه في الكتب من غير حجة مسانفة وفيما يكونه يصنفونه من كتبهم
وردهم على اصحاب التقليد فكيف يقال ان المنكر ارتفع وهو اظهر من الشمس

الطائفة اللهم الا ان يراد ان المنكر من بعض اهل التقليد على بعض ارتفع فذلك
غير نافع لان المنكر لا ينكر لا يستعمل مثله وانما ينكر من الافعال ما هو محال ولا اعتبار
بعوام الطائفة وضعفائهم وانما الاعتبار بالعلماء المحصلين المحققين انتهى ولك
ان تزيد ما قلنا نقل الصدوق ره في الفقيه عن رسالة والده وفي المعالم ان ظاهر الاصحاب
الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه ويظهر منه ان الظاهر ان الاصحاب قد اطبقوا
على عدم الجواز وفي الكفاية ولا يحل لفاقد الشرائط كلا او بعضا الحكم ولا الافتاء
ولا تنفيذ حكمه ولا يكفيه فتوى العلماء ولا تقليد القدماء فان الميت لا يعول على
العمل بفتواه الذي وطبر ونقل بعضهم الاتفاق على ذلك فالعمل بقولهم يقتضي عدم
جواز العمل به انتهى وفي المسالك في كتاب الامر بالمعروف وقد صرح الاصحاب في هذا
الباب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيره بالشرائط حيث المجتهد في جواز العمل بقوله
وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله
من اصحابنا وان كان للعامة فيه خلاف مشهور ومثله ما نقل عن رسالة منسوبة اليه
فانه قال فيها وعني بعد التتبع الصادق لنا وصل الينا من كلامهم ما علمنا باجماع
من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف في ذلك فعلى مدعي الجواز بيان القائل
به على وجه لا يلزم خرق الاجماع انتهى ويظهر منه ان عدم الجواز اجماعي والقول بالجواز خرق
للاجماع وفيه ان عدم العلم باحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف
في المسئلة لا يدل على انها اجماعية حتى يلزم ان يكون القائل بالجواز خارقا للاجماع
فتدبر وقال في كتاب تنبيه المريد في ابواب المفيد والمستفيد والثاني لا يجوز مطلقا
لفوات اهليته بالموت ولهذا انعقد الاجماع بعد موته ولا ينعقد في حيوته على خلافه هذا
هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين بل لا يعلم قائل بخلافه صريحا لكن

هذا الدليل

هذا الدليل لا يتم على اصولنا من ان المعتبر في الاجماع انما هو دخول المعصوم عليه السلام انتهى وربما
يظهر منه التوقف في المسئلة حيث قدح الدليل والظاهر انه لا يكتفي بالشهرة وعدم العلم
بالمخالف في المسئلة ثم وقال في المقاصد العلية ان ذلك هو المعروف من مذهب الامامية
لا نعلم مخالفا منهم وان كان الجمهور قد اختلفوا في ذلك انتهى وقال في موضع آخر منه ايضا
الثاني عشر يستفاد من اشتراط عدالة المجتهد انه لا بد من العلم بعدالة الوسائط والاستناد
الى مجتهد معين وثبوت عدالتهم شرعا فلا يكفي التعويل على حسن الظن بمن اخذ منه العدالة
وانه لا يأخذ الا ممن عدل مع عدم الحكم بعدالة الواسطة باحد الوجوه السابقة واعتماد خلاف
ذلك باطل بالاجماع خصوصا في تقليد الموتى مع تقادم عهدهم وبعد زمانهم لما يفعله
كثير من اهل زماننا غير جائز بل هو غير معروف في المذهب اصلا وبيانه من وجوه الاول
اعتمادهم على تقليد الميت وقد بينا ان القائل به غير معروف في اصحابنا بل الذين توجد
كتبهم منهم الان وينقل فتاويهم قد اكثروا في كتبهم الاصولية والفروعية من انكار ذلك و
بادروا بان الميت لا قول له ولم يسمع ابدا من كان حيا فعلى مدعي الجواز بيان القائل
على وجه يجوز الاعتماد عليه فانا قد تتبعنا ما امكننا تتبعه من كتب القوم فلم نظفر بقائل
به من فقهائنا المعتمدين بل وجدنا لاصحابنا قولين احدهما قول كثير من القدماء وفقهائنا
حلب كابي الصلاح وابن حمزة بوجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد لاحد البتة وهو
قول غريب عجيب مستلزم للمحنة الكبرى والطامة العظمى وثانيهما قول المتاخرين والمحققين
لاصحابنا انه واجب على الكفاية وانه متى قام به احد وجب على من قصر عن مرتبة الاجتهاد
الرجوع اليه وان اخل به الجميع اشتركوا جميعا في الاخلال بالواجب ويستثنى منهم من
يسوغ تلك المرتبة يقينا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق وتفصيل ذلك يتوقف على بسط
كلام لا يليق بهذا المقام وعلى القولين فالتقليد واجب في الجملة اجماعا فترك الاشتغال با

بالفقه عند عدم العلم بالقائم به المودي لفرض الكفاية موجب لاخذ اهل العصر بالواجب
لحل بالعدالة فيفسد معهم باب التقليد لا يبقى يكون فرض ذلك في الشيخ الكبير القاصر فضلا
عن الوصول الى تلك المرتبة وهو في المشتغل بطلب العلم قبل وصوله فان الاخذ بالا
لواجب متنفسه عنها فيكون اضافتها بالعدالة ويتصور الرجوع اليها في اخذ الاحكام عن الميت
لا نا نقول ان الحال وان بلغ هذا الحد لا يسوغ الفتوى ونقل الاحكام بل غاية جواز عمله هو
لنفسه باقوال الموتى فان الاجماع واقع على انه لا يجوز الفتوى والحكم للغير من دون الاجتهاد
مع ان جواز عمل المتصف بهذا الوصف لنفسه بقول الميت موضع نظر بل قيل انه يجب
عليه الاخذ بالاحتياط التام والوقوف على مواقع الاجماع ما امكن فالاستناد الى مثل ذلك
احاله غير الواقع قال المحقق الشارح في حاشية شرايع ان من هذا شانه يأتي بالصلوة عند
ضيق الوقت على حسب الممكن كما في غيره لا يحسن القراءة ولا الذكر بقدر عند الضيق قدر
دنا ان القراءة ثم يركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف انتهى وبحث قد اوردنا هذه المسئلة
رسالة مفيدة فليقف عليها من اراد تحقيق الحال انتهى وقد صار جماعة من الاخباريين الى
الجواز مطلقا او بتعسف يستطاع عليه الشم ثم استنادا الى دلائل ذكروها احتج المنكرون بوجوه
منها ما ذكره العلامة من انه لا قول للميت ولهذا انعقد الاجماع لو خالف حيا يعني اذا كان
مجتهد خالف في المسئلة لسائر المجتهدين الاحياء لا ينعقد الاجماع لعدم تحقق اتفاق
المجتهدين الاحياء واذا مات ذلك المجتهد الى المخالف تحقق الاجماع وينعقد الاتفاق
المجتهدين الاحياء في المسئلة وفيه نظر فانا لا نم عدم انعقاد الاجماع حال حيوة واتفاقه
بعد مماته في الفرض فان الاجماع عندنا ليس عبارة عن اتفاق جميع المجتهدين الاحياء
بل عبارة عن اتفاق جماعة من المجتهدين كاشف عن راي المعصوم ع ولا ينافي ذلك
مخالفة معروف النسب سواء كان حيا او ميتا وقد اشار الى ذلك الشهيد الثاني

كما عرفت بل

كما عرفت بل المحقق الثاني كما سيعرف ومن الغريب عدم العلامة عليه الرحمة بهذا الدليل
على تلك الدعوى وموافقة جماعة من الاصحاب له فيه منهم السيد عميد الدين ظاهرا والمحقق الثاني
في جامع المقاصد في كتاب الامر بالمعروف وحاشيته على الشرايع وفيما اجاب عن الاجراء في
حاشية الشرايع بانا نقول نعم هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطاء قوله فلا يجوز
العمل بقول من هذا الوجه فيحصل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتباره ولا يخفى ضعفه
وبيانه ان مباينة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ومعرفته في الاموات كما دل يكون متعذرا كره
المحقق الثاني في حاشية الشرايع حيث قال الثالث انه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد
موته اتسع في زماننا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم الاورع من المجتهدين والوقوف لاهل
هذا العصر على الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف لاهل هذا العصر على الاعلم والاورع
بالنسبة الى الاعصار السابقة كما دل يكون متحدا فيه انا لا نم الاجماع فان قلت قد نقله
المحقق الثاني والاجماع المنقول حجة اذا كان ناقله فقيه قلت لا نم حجية الاجماع المنقول بعد
فان المذهب المختار في الاجماع المنقول انه حجة اذا افاد الظن كغيره من الامارات وهي
في المسئلة غير مفيد له كيف والقائلون بوجوب تقليد الاعلم متكوا بان الفقيه يقول الاعلم
اقرب واكد وهو غير مطرد وسلمنا حجيته بعد انا نسلمها في المسائل الفرعية الاجتهادية
وتلك المسئلة ليست من المسائل الفرعية بل من المسائل الاصولية او في ابواب الصلح
فان عدم جواز تقليد الميت راجع الى ان قوله ليس بحجة مثل قول بعض الاصوليين ان خبر
الفقيه حجة والاجماع المنقول حجة الى غير ذلك كيف يكون من المسائل الفرعية وهو يستلزم
على القول بوجوب التقليد تقليد ان يكون العامي فيها مقلدا للمجتهد ايضا وهو يستلزم الدور
او التسلسل ومع ذلك يمنع عدم امكان معرفة الاعلم والاورع في الاموات فانا نعلم ان الشيخ
ره اعلم المجتهدين بعد المحقق ره ولم يعلم نظن به انه لو وجد نظيرا سابقا كان في معرفة الاعلم

يكتفى بالظن هذا اذا قلنا ان تقليد الاعلم والاورع واجب مطلق واما اذا قلنا انه واجب مشروط
فالاستدلال المذكور في غاية السقوط ومن يقول بالوجوب المطلق يقول بسقوط الوجوب ظاهرا
اذا تعذر او تعسر المعرفة واتم يستدل ذلك الدليل عدم وجوب تقليد الاعلم اذا تعذر معرفته
في الاحيان اتم فتم واتم تعارضه ونقول الاجوز تقليد الميت اذا تعذر الوصول الى المجتهد
الحي او تعسر لان تقليد الاعلم والاورع واجب بالاجماع ومعرفته في الاموات كاد ان يكون
ممتنعا والظاهر انه لا يقول بعدم جواز تقليد الميت اذا تعذر او تعسر الوصول الى المجتهد الحي
الثالث ان الفقهاء الظنية ليس بينها وبين ادلة العلم عقلي فدلائل الفقه لما كانت ظنية لم
تكن حجية الا باعتبار الظن لها اصل معها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا
عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا فتذكر ذلك المحقق الثاني ره في حاشية الشرائع في
كتاب الامر بالمعروف انتهى ثم قال الثاني ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن مستلزمة
للنتيجة ولم يقطع بلزوم الاحكام منها بحيث يمتنع الضد وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت
المدعى بنفسه بل لا بد معه من حصول الظن الراجح بسببها في نفس الفقيه لانتفاء معارض
لها اقوى منها عنده ومن ثم لم يجز لمن لم يكن له اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك
الدلائل الموجبة للظن باعتبار انتفاء المعارض حتى لو تغير هذا الظن في نفس الفقيه وظهر
له معارض لتلك الدلائل راجح تغير الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى
الثاني فتبين من هذا ان تلك الدلائل لا تستلزم ذلك الحكم بذاتها بل ما الظن لها اصل باعتبار
انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت بل يزول فيزول المقتضى بزواله فيبقى
الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا فيمتنع الاستناد اليه والعمل به في هذه الحالة
انتهى وفيه ان امتناع بقاء الظن بعد الموت ممنوع لم اجد عليه دليلا قاطعا ولا يمتنع
عقلا ان يكون النفس الناطقة متصفا بالظن بعد الموت ولئن سلمنا وان الاعتقادات

ومنها

التي لا تطابق الواقع بواسطة الاطلاع على نفس الامر وارتفاع الظن وحصول اليقين بعد
الطريان او بقاؤها خالية عن الاعتقاد مع انه خلاف الاصل فنقول انه لا مانع ان يكون مستند
الحكم هو ظنه السابق المقترن بعدم العلم بالمزيل حال الطروء مع ان اصحابنا جوزوا التقليد
للمقلد بناء على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان
بقلده في حيوته فخالف التقليد الابتدائي واستقربه جماعة من المتأخرين وفي القوانين
المحكية ويمكن ان يتم الاستصحاب بالنسبة الى الكل بان حكم كل من كان مطلع على ذلك المجتهد
في حال حيوته وحرمه بقائه التقليد له كان جواز التقليد له فبعد الحكم مستصحب لهؤلاء
المقلدين فتدبر وفيه انه ان الظن ليست كالمخالفة للواقع والجزم ليس كله مطابقا
للواقع فعلى هذا يلزم جواز تقليد الميت الظان بالحكم اذا كان ظنه مطابقا للواقع و
عدم جواز تقليد الميت الجازم اذا لم يعلم مطابقته للواقع ثم الرابع ان المجتهد اذا تغير
رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وهو المحقق الثاني انتهى على ما حكي
عنه وفيه انه ح ان تغير يمكن العلم بتراجع كتب المتقدمين وفتاويهم انما يتم فيمن علم انه
تغير الى اي باجتهاد المجتهد لا بغير الاصل كالحي ولما نظر صاحب المعالم الى ضعف ادلة
الحجة المذكورة والمنع في كلام الاصحاب على ما هو الشارة عليه الاستحق ان نذكر ويمكن الاحتجاج
لدوران التقليد انما شاع الاجماع المنقول سابقا لزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص
بتقليد الاحياء والحرج والعسر بعد فعلا يتسع التقليد في الجملة على ان القول بالجواز وتقليد
الجزوي على اصول الاسلام المسلم اجتهاد يزد فرض العامي فيها الى رجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل
بالجواز ان كان يشافا الرجوع الى فتواه فيها ورظ وان كان جبانا فانبا عنه فيها والعمل بفتاوى
الموتى في غيرها بعد من الاعتبار غالبا لمخالفة لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع

الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل ندعي الاجماع فيه وربما بعض الاصحاب انتهى وحاصل
كلامه ان العمل بالظن وما ليس العالم العلم به قبيح عقلا ومنهي عنه شرعا فلا يخرج عن هذا
الاصل والقاعدة ولا يتعدى عنه الا بالدليل والدليل الذي يدل على جواز مخالفة القاعدة
والخروج عنها انما يدل على جواز العمل بقول المجتهد الحي بخصوصه دون جواز العمل بقول
المجتهد مطلقا سواء كان حيا او ميتا وذلك لان الدليل الذي يدل على جواز مخالفة القاعدة
المذكورة انما هو الاجماع على جواز استفتاء العامي عن المجتهد وهو مرجح في جواز تقليد المجتهد
الحي فان الاستفتاء انما يكون عن الحي ولزوم العسر والحرج في وجوب الاجتهاد وهو يرتفع
بتجويز التقليد الحي وفي الوجه الاول ان الاجماع الذي تمسك به اما الاجماع المحقق
او الاجماع المنقول فان كان الاجماع المحقق فادعاؤه مشكل فانه ذكر في مباحث الاجماع
فوائد الاولى الحق انتاج الاقناعي عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من عرضه
النقل او احتمال العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى
في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد
حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ايراده بما ذكره الشهيد ره من الشهرة
اما الزمان السابق على ما ذكره المقارب بعصر الشيخ فلهو الامام ع وان كان العلم باقواله لم يكن فيه
حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع انتهى فتأمل وان كان المنقول كما هو الظاهر من قوله الاجماع
المنقول بالخبر المقابل لمرجح قوله لان صورة حكاية الاجماع مرجحة في الاحتمال من تقليد الاحياء فيه
ان الظاهر ان الناقلين للاجماع كانوا فيما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا والمراد به ما ذكره
الشهيد من الشهرة كما ذكره اذ ليس مستندا الى نقل متواتر او احاد يعتبر او مع القرائن المفيدة
للعلم ولو كان مستندا الى شيء منها فلا علم به فعلى طريقته لا يصح الاحتجاج بمثل ذلك الاجماع

المنقول ثم

المنقول ثم هذا اذا كانت المسئلة اعني جواز الرجوع الى المجتهد الحي فقهية واما اذا كانت
اصلية فرجوعها الى ان قول المجتهد الحي حجة وهو مسئلة اصلية كما هو ظاهر جماعة من المحققين
ثم سلطان المحققين في مباحث الاجماع حيث اورد على قول صاحب المعالم احتج الخصم
بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وقال فيه بحث لا يخفى لا يخفى
لكون ذات الاجماع اصلا من اصول الدين لان المراد باصول الضوابط والقواعد التي يستنبط
منها الفروع وهي المعلومات التصديقية فان اراد به كون الاجماع المنقول بخبر الواحد اصلا
من اصول الدين فمسلم لكن لم يثبت هنا بخبر الواحد بل ما يثبت بحجية خبر الواحد انتهى فلا
يثبت بالاجماع المنقول وان كان ناقله في ازمان المقارب لعصر المعصوم ع لانه لا دليل
على حجية الاجماع المنقول بعد القطع بما دل الاكتفاء بما يفيد الظن بها لحدوث العارضة التي
سلك فيها صاحب المعالم ويستلزم الدور والتسلسل فان قلت ما يدل على حجية خبر الواحد بل
على حجية الاجماع المنقول قلت فيه اولا انه لا دليل على حجية خبر الواحد بعد تقييد القطع
فان الدليل عليها اما قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو لا يدل على حجيته بعد تسليمنا
دلالته عليها فانه يفيد القطع واما الاجماع فهو على فرض تسليمه فانما هو على الفرد المجهول ولا يعلم
دخول ذلك الاجماع المنقول فيه وثانيا انه فرق بين الرواية وحكاية الاجماع كما اشار اليه
بعض المحققين حيث قال فيبقى كون المسئلة اجماعية ليس من قبيل الاخبار حتى يكفي فيه
النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجيته
بين اهل الخلاف وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم فيه بالقرائن والامارات
المفيدة للظن دخوله وحينئذ فالعمل بخبر العدل فيه نوع من التقليد الا ان يصرح بكيفية الملاحظة
ثم انتهى وفي الوجه الثاني انه كما يندفع العسر والحرج بتجويز تقليد الحي يندفع بتجويز
تقليد الميت اذا كان اعلم راجحا لم يكن مرجوحا فلا بد للمنع من تقليد الميت فتجويز

تقليد الحي من دليل آخر غير ذلك أو جهة سند لا بذلك الوجه على ذلك المدعى نظير استدلال
البعض على حجية ظ القرآن والخبر والاستصحاب وعدم حجية الشهرة بأن بناء التكليف وانسداد
باب العلم انما يقتضي حجية الظن في الجملة ونحن نكتفي في الامارات المفيدة للظن بالحكم الشرعي
الفرعي بالكتاب والسنة والاستصحاب مثلا لان الضرورة تتقدر بقدرها وهي تندفع بحجية
الثلثة ولا يخفى ما فيه من الضعف كما اشرنا اليه ونبه بعضنا فانا اليه ان بناء ذلك الدليل العقلي
على حجية الظن بالحكم فربما اقام الشهرة والتمسك بالظن او الاحتياط يستلزم طرح الظن و
الاخذ بالوهم وهو قبيح الا اذا اقيم الدليل القاطع على طرحه والاخذ به وليس دليل قاطع
عليه بل يكون دعوى انتفاء اقامة الدليل القاطع عليه فان مع قرينة بقاء التكليف الواقعي يمتنع
ان يتولى المكلف اذا انسد باب العلم به فاعمل بمقتضى الجزم مثلا ولا يحصل له الظن بخلافه
الا اذا التزم بان الجزم يوصل الى التكليف الواقعي ولا يقول بذلك البعض المستدل بذلك
الاستدلال على ما يدل عليه ظاهر ابن قطعا الا ان يكون مقصوده من مقتضى ذلك القول فانه يناسب
القول بانسداد باب العلم بالتكليف الواقعي كما هو المفروض فانا اذا التزمنا ان الجزم في الفرض
يوصل الى التكليف الواقعي يلزم التمكن من باب العلم اليه بسند انتهى وقد استدل بعض
اقاضل المعاصرين على وجوب تقليد المجتهد الحي بوجوه اخر ونحن نذكر كلامه بلفظه وعبارته
ثم نتبين ما هو التحقيق عندنا فانه سلمه الله بعد ما صرح بان الاصحاب اختلفوا في جواز تقليد
الميت على قولين الاول انه لا يجوز مطلقا والثاني انه يجوز مطلقا للقول الاول وجوه منها
ظهور اتفاق الامامية عليه لان هذه الدعوى ممن عرف ظهور عبارة الذكرى والحقيقة
وجمع الفائدة في وجود القائل من الامامية بالقول الثاني لا تاقول هذا مدفوع بما ذكره
الشهيد الثاني في الرسالة المنسوبة اليه فقال بعد ما نقل بعضهم في جواز تقليد الموتى
بقول الشهيد في الذكرى ان بعض العلماء قال بجوازه ولم يبين ذلك القائل فدل ذلك على

ان المسئلة خلافية

ان في المسئلة خلافا وذلك كان في عدم الاجماع عليها فلا يكون في النقل بها ما في مخالفة
الاجماع من الخطر وهذه شبهة واهية فان مجرد حكاية القول عن بعض العلماء لا يوجب كونه
من اصحابنا او من غيرهم لان العلماء جمع معرف فيفيد العموم فيكون بعضهم اعم من بعض
على انا لا نسلم ان بعض الاعم من بعض الاخص فلعله لا شيء فيه على ان المخالفة من علمائنا او ما يرجع
على ان المخالف قد لا يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية والمعلوم من اصحابنا وغيرهم
في كتب الاصول ان يذكروا الخلاف في المسئلة مع ان في تلك الكتب يجد كثيرا من مخالفهم في
المذهب بل يحكمون فيه اقوالا واهية دارا كاسدة لينبهوا الحق في ذلك والجواب عن
شبهة المخالف وان ضعفت وهذا امر لا يخفى على من نظر في كتب الاصول واطلع على
مصطلحهم فيها هذا والعلامة والعلامة لما ذكر المسئلة في كتاب النهاية مع عظمه
وكثرة ما يذكر فيه من الاخر ان ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسبته الى ما قائله
من الجمهور ثم اختار المنع من تقليد الميت ولم يذكر اصحابنا في ذلك قولا وكذلك ذكر
المسئلة في تهذيب وغيره وفي الاول انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر احد
من شراح الكتاب في ذلك قولا لاصحابنا بقبولها التي به العلامة فعلى من نسبته اصحابنا
بيانه على وجه يجوز التعويل عليه ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا
السابقين وعلمائنا الصالحين فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين
فيه بما ذكرنا من انه لا يجوز النقل عن الميت وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف
احد فيه وجملة ما وصل الينا من العدول في ذلك ان بعد اهل العصر فتوى مدونة
على حواشي كتبهم ينسبونها الى بعض المتاخرين يقتضي جواز ذلك وانت قد عرفت
فساده وفيما زاده على ما ذكرناه امور احدها انها غير صحيحة السند ولا متصلة
السند الصحيح الى من يعزى اليه وانما ياخذها الناقل عن شيخه من غير علم طريقه فيها

الاقاويل

الى من يزعم انه افتاها وما هذا شانه لا يسوغ ايراده في الدين ومعاوضته لما
من نتاج وذاع وملاه والاجماع من كلام علمائنا واجلة فقهائنا في كتب الاصول والفروع
يخالف معنى ثانيها على تقدير ان يكون لها سند في نفس الامر فهو غير مذكور فلا بد
من بيانه حتى ينظر في حاله على الوجه الذي مررناه سابقا لتمكن التعويل مع انها خالية
من كتب من نسب اليه ولو كان حقا لكان ابداعه لها في كتبه اولى كما هو المعتاد ليكون
في مقابله باقي العلماء وثالثها انها مشتملة على جواز الحكم والفتوى للقاصر عن درجة الاجتهاد
وقد عرفت ان الاجماع واقع على بطلان ذلك فنقول مع ترجيح يكفي بها عارا او منقصة
كشعار الامامية انها مخالفة ما قد اجمع العلماء عليه وذلك وحده كاف في فسادها
وبطلان ما ادت اليه انتهى لا يقال القول بجواز ذلك مستفاد من الصدوق كما يشعر
اليه في الوافية حيث قال وانه ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه
مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته
والخبر مكابرة لانا نقول لا نم مخالفة الصدوق وليس في كلامه اشعار بذلك فضلا
عن الصراحة وهو واضح وكيف يمكن نسبة المخالف الى قدماء الاصحاب
لم ينسبها اليه ولا احتملها من كلامه ولو كانت ثابتة لما خفيت عليهم قطعا ولو كانت
ظاهرة عندهم لبنوا عليها حدا ولا بنى غاية ما يستفاد من ظهور عدم الخلاف الظن بالحكم
ولا نم حجيته هنا وذلك اما لان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القاطع على حجيته
بالخصوص وليس منه على البحث لما دل على عدم حجية الشهرة لان محل البحث
فرد من افرادها او لان المسئلة المبحوث عنها مسئلة اصولية والظن غير معتبر في المسئلة
الاصولية لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة والوجوه المذكورة كلها باطلة اما الاول فلان
الحجة عندنا اصالة حجية الظن واما الثاني فلمنع من كون ظهور عدم الخلاف من افراد

الشهرة كما ادعى

الشهرة مسلما ولكن نمنع من عدم حجية جميع افراد الشهرة بل القول بحجية جميع افرادها في غاية
القوة واما الثالث فلمنع من كون المسئلة مسئلة اصولية بل هي فقهية ولذا نرى من لها فقها
في كتبهم الفقهية مسلما ولكن نمنع من ان جميع المسائل الاصولية لا يكون الظن فيها حجة لعدم الدليل
عليها بل المستفاد من الاصوليين من الخاصة والعامة حجية الظن في اكثر مسائلها وهو المعتمد
ومنها الاجماع المحكي في المعالم والكفاية عن معين ومعتمده الشهرة العظيمة المحققة والمحكية
في كلام جماعة لا يقال لا اجماع المنقول هنا ليس بحجة لان ناقله جعل الحال فعله من لا يجيز نقله
لفقد شرط من شرائط جزء الواحد فهو جزء مرسل والمرسل لا يعلم الحجية ومع هذا فقد قال في
الوافية في مقام الطعن على هذه الحجة ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل
الاصولية وسيما هذه المسئلة لانا نقول الظاهر ان الحاكي للاجماع من يعتمد على نقله وانكاره
مكابرة ولا يضر هذا المرسل من ارسال ابن ابي عمير المقبول على الارجح مع ان ضعف
الضعف السند ولكنه يجبر بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف
كما يجبر بها الروايات الضعيفة واما ذكره في الوافية فضعيف في الغاية ومنها ان الحكم بجواز
تقليد الميت حكم شرعي فيتوقف على دليل شرعي وهو مفقود فيجب ح على من وجب
عليه التقليد الاقتصار على تقليد الحي لحصول العلم بالبراءة من التكليف الثابت يقينا
معه دون غيره لا يقال هذا عمل بالاحتياط وهو غير واجب لانا نقول لا نم عدم وجوب
الاحتياط مطلقا بل يجب فيما اذا تيقن التكليف وشك في المكلف به كما فيما اذا تيقن
القبلة وادى وجهه بالاجتهاد وفي ذلك ومنه محل النزاع لان التكليف بالتقليد ثابت
لان الكلام على تقدير وجوب التقليد والاشتباه انما هو فيمن يصح تقليده فيجب
الاقتصار على من علم بجواز تقليده وهو المجتهد الحي لاتفاق كل من اوجب التقليد
على غير المجتهد على عدم تقليده فلا يجوز غيره وهو المطلوب وبتقرير اخر ان الذمة قد اشتغلت

وتشبه يقينا في الاول وتحصيل اليقين بالاتيان بما هو مؤثر في الثاني وهما ليس فان على
تقليد الحي لعدم الدليل على صحة تقليد الميت لاختصاص ما دل على صحة التقليد بتقليد
الحي وليس بشامل لتقليد الميت كما اشار اليه في المعالم ومنها ان الاصل عدم جواز التقليد
والعمل بقول اخر غير العلم للعمومات الدالة عليه من الكتاب والسنة خرج منه تقليد المجتهد الحي ولا دليل
على خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى مندرجا تحتها فلا يجوز انتهى وقد تكلمنا في الوجوه المذكورة
سابقا ولا باس ان نورد هنا بعينه وهو هذا الوكد في الوجه الاول من الوجوه التي ذكرها لعدم جواز
تقليد الميت ظاهر انما هو التمسك بظن اتفاق الامامية عليه بل من حجية كانه قال في جواب كلامي
لا نسلم ان الظن حجة في هذه المسئلة ولا دليل على حجية ذلك الظن اذا حصل من قول المجتهد
الميت الظن بالحكم النفس الامري وكان معارضا له بل وان لم يكن الظن بالحكم النفس الامري
حاصلا ومعارضا له فان الدليل القائم على حجية الظن اذا انسد طريق العلم بالحكم النفس
الامري انما يدل على حجية الظن الحاصل من قول المجتهد الميت لان العقل يجد العلم بالتكليف
في الواقع ونفس الامر يسد طريق العلم به انما يحكم بالتمسك والاخذ بما يظنه ذلك
التكليف الواقعي الا اذا قطع بان المكلف قال للمكلف بانه اذا انسد ذلك طريق العلم با
لتكليف الواقعي فتمسك بذلك الشيء ولو حصل لك الظن بما هو تكليفك في الواقع ونفس
الامر وفي استثناء ذلك ما ذكرنا في الرسالة التي الفناها في عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا
وهو انه يجد العلم بالتكليف بحسب الواقع ونفس الامر لا يجوز ان يقول المكلف للمكلف
اذا انسد ذلك باب العلم بالتكليف الواقعي فاعمل بمقتضى ذلك الشيء الا ان يقال ان التكليف
الواقعي ليس تكليفا حقيقيا وهو خلف الفرض او انه ليس تكليفا تنجيزيا بل انما يكون معلقا
بالعلم به بمعنى انه قال المكلف للمكلف ان لي مطلوبا ومرادا تنجيزيا وتحصيل عنه فان حصول
ذلك العلم به فهو المطلوب والمراد منك والا فالمطلوب والمراد منك انما هو ذلك

التي وهو انه

التي وهو انه خلاف الفرض لان التكليف على ذلك التقدير انما يكون احد الامرين وكون
بالترتيب وعلى ذلك لا يكون امتثال التكليف الثاني بمقتضى البرهان العقلي تم او يجوز
النسخ بعد الرسول صلعم قبل وقت العمل وفيه ما لا يخفى من السامعة وفي منعه لكون مسئلة
عدم جواز تقليد الميت مسئلة اصولية استناد الى ذكرها في كتب الفقهيات في مسئلة جواز
التقليد لو كانت فقهية لكانت من المسائل التقليدية وفرض التقليد فيها يستلزم الدور
فان المقلد لا بد له في التقليد من برهان ولو كان برهانه عليه هو قول المجتهد بان الواجب عليك
التقليد فلا بد له في قبول ذلك القول منه الى برهان لان ترجيح التقليد على عدمه لا يكون
الا بمرجح هو قوله يلزم توقف الشيء على نفسه والاستدلال بالشيء على نفسه وهو باطل تم
وعلى القول بان تقليد المجتهد انما يكون من جهة ان قوله من الامارات على ما في نفس الامر والواقع
لا من جهة التعبد لا يلزم محذور كما لا يلزم المحذور على القول بان المسئلة اصولية ومما يدل
على انها ليست مسئلة فقهية ان اختلاف العلوم باختلاف موضوعاتها وموضوع الفقه انما
هو افعال المكلفين وموضوع تلك المسئلة ليس من موضوع الفقه في شيء وذكر بعض فقهائنا
رضوان الله عليهم لتلك المسئلة في كتبهم الفقهية لا يدل على انها من المسائل الفقهية كيف
وقد ذكرها جم غفير من الاصوليين في كتبهم الاصولية والظاهر ان المسئلة من الفروع الكلامية
من قبيل ظاهر الكتاب حجة وخبر الثقة حجة ولا يقال ان حجية ليست من المسائل الفقهية
ولا من المسائل الاصولية تدبر وما قررنا يظهر ضعف كلام المحقق الشيخ حسن ره في المعالم
ان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وفي الوجه الثاني من الوجوه
التي ذكرها لعدم جواز تقليد الميت انا لم نجد من صاحب المعالم ما يتضمن حكاية الاجماع
عليه الا انه قال وهل يجوز العمل بالرواية من الميت ظ الاصحاب الاتفاق على عدمه
وهو كما ترى لا يدل على دعوى الاجماع على عدم الجواز ولا على حكايته بل انما يدل على ان ظ

الاصحاب ذلك وصاحب الكفاية فقد قال ولا يكفي الحكم فتوى العلماء ولا تقليد القدماء فان
الميت لا يعول على العمل بفتواه وان كان مجتهدا الدية والجزء ونقل بعضهم الاتفاق على ذلك
فالعمل بقولهم يقتضي عدم جواز العمل به انتهى ولكن لا يجوز الاستناد الى ذلك النقل لانه بعيد
ما رأيناه الشهيد ره في الذكرى ما يظهر منه وجود المخالف ولم يحصل الظن بعدم الصحة
لا يحصل الظن بها وذلك لانه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ العلماء المنع منه
محتجين بانه لا قول له ولهذا انعقد الاجماع على خلافه ومنا وجوه بعضهم لاجماع الناس على
النقل عن العلماء الماضين ولو منع لكثر من المجتهدين ولان كثيرا من الازمنة او الامكنة
تخلو عن المجتهدين وعن التوصل اليهم فلو لم يقبل تلك الرواية لزم العسر والحرج واجيب بان
النقل والتصنيف عرفا طريق الاجتهاد وتقريرهم في الحوادث والاجماع وطلاق لا تقليد
ومنع جواز الخلو عن المجتهد في زمان الغيبة انتهى وما الجاب به عند الشهيد الثاني ره ضعيف
فان المراد بالعلماء انما هو علماء الخاصة فان اكثر علماء العامة على الجواز ظاهرا ما قرر في الوافية
فان الشهيد الثاني ره في كتاب اداب العالم والمتعلم في جواز تقليد الميت مع وجود
الحي او معه الجمهور اقوال اصحابنا عندهم جوازه مطلقا انتهى ولا يبعد دعوى اشعار كلامه
على عدم انكار حيث لم يعبر عن الجواب بالجيب وسكت عن جواب لزوم العسر والحرج
وما تضمنت النقل المذكور انتهى كلام المحقق الثاني ره في حاشية الشرائع حيث قال وقد صرح
جمع من الاصوليين والفقهاء بالشرط كون المجتهد حيا ليجوز العمل بفتياه فلا يجوز العمل
بقول المجتهد بعد موته وهو يقتضي فانه ظاهر في ان الاشتراط ليس اتفاقيا ثم قال وقول بان هذا
المرسل لا يقصر عن مراسيل ابن بكير ضعيف ثم هذا اذا كان الاستدلال بذلك النقل على عدم
الجواز من باب الاستدلال بالاسباب الشرعية واما ان كان الاستدلال به من جهة افادة
الظن فيظهر ضعفه بما اوردنا على الاستدلال بالوجه الاول ثم قال في الوجه الثالث ان غاية

ما افاد انما هو

ما افاد انما هو عدم جواز تقليد المجتهد الميت اذا تيسر له تقليد الحي ولم يكن قوله اقوى
من قوله في نظره واما اذا لم يكن له تقليد الحي فلا يدل ذلك الوجه على عدم جواز تقليد الميت
ح وكذا لا يدل على عدم الجواز اذا كان قول الميت اقوى في نظره من قوله وما يدل على ان تقليد
المجتهد ليس مجرد التعبد وجوب تقليد الاعلم وهنا هل يجوز لمن لا يمكن من الاجتهاد تقليد
الميت اذا تعذر او تعسر الوصول الى المجتهد الحي ولو بالواسطة ام لا يجوز ولو قلنا بعدم
الجواز هل يجب عليه الاخذ بالاحتياط او لا يجب بل يجوز له الاخذ بما هو اقرب الى نفس
الامر والواقع يظهر من المحقق الاردبيلي ره الميل الى الجواز حيث قال كما حكي عنه القطع بجواز
العمل بقول الميت عند عدم الحي اصلا ولا يلزم الضيق والحرج المنفيان عقلا ونقلا ولا يجب
التحقيق للحكم وحصوله من الدليل وان لم يتغير بموت المستدل انتهى ويرجح بعض الفضلاء
من المعاصرين العدم استنادا الى الاصل وكان المراد به عموم ادلة منع التقليد والعمل بغير العلم
واطلاق ما دل على عدم جواز تقليد الميت من الاجماعات المعتضدة بفتوى المعظم ثم
قال لا يبقى الاطلاق المذكور لا يفرق الى محل البحث لندرته لانا نقول لا نم الندرة اذ انتفاء
عن شمول الاطلاق لمحل البحث ويؤيده ما ذكرنا ما ذكره الشيخ علي في حاشية الشرائع فانه
قال فان قيل فما تقول فيما ينقل عن الشيخ السعيد فخر الدين انه نقل عن والده جواز تقليد
الموتى في هذه الحالة قلت هذا بعيد جدا لانه قد صرح في كتبه الاصولية والفقهية بان
الميت لا قول له واذا كان يجب الى الواقع لا قول له لم يتفاوت عدم جواز الرجوع حال
العزوبة والاختيار ولعله اراد الاستعانة بقول المتقدمين في معرفة صور المسائل و
الاحكام مع انتفاء المرجح لا انه اراد جواز تقليدهم ح فحصل من ذلك في توهم المراد
انتهى وفي الاستدلال بعموم ما دل على منع التقليد ان التقليد الممنوع غير التقليد
المصطلح الذي اقيم على جوازه الحجة ثم وفي الاستدلال بعموم ما دل على منع العمل بغير العلم

انه يحقق بما اذا لم يكن تحصيل العلم متعذرا بالاتفاق فانه اذا كان تحصيل العلم متعذرا لا يصح
التكليف بالعلم لامتناع التكليف بما لا يطاق والمفروض انسداد باب العلم بالتكليف
فلا يصح الاستدلال به على عدم جواز تقليد الميت فيما اذا كان تقليده الحي متعذرا فان قلت بعد
انسداد باب العلم بالتكليف الواقعي يجب الاحتياط قلت اذا اتفق العمل بالاحتياط بجواز
الفعل يجب تعدد الاحتمال قلت في كل واحد واحد من تلك الاحتمالات المذكورة يكون عاملا
بغير العلم فيكون منهيا عنه لعموم ادلة النهي عن العمل بغير العلم بل يمكن ان يقال ان العمل بالاحتياط
عمل بغير العلم ايضا من يقول بوجوب الاحتياط انما هو تمسك بما ورد منهم عليهم السلام من عدم
تفرق اليقين الا بيقين او بما يدل على الاحتياط من الاخبار او الاجماع الذي نقله بعضهم
وكلا الثاني ومع ذلك معارض بما يدل على نفي العسر والحرج ولو لم يكن ذلك اقوى لم يكن
اضعف فان قلت ان ما يدل على نفي العسر والحرج كما ينافي وجوب الاحتياط كذلك ينافي اجتناب
فيلزم طرح ما يدل على الاحتياط بالمرة قلت لا نم منافاته لوجوب الاحتياط فلا يلزم الطرح
بالمرة ثم ادعى المحقق ان الاحتياط في ترك الاحتياط فانه قال في كتاب الاصول على ما نقل عنه
العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع استلزام الدين يكون العمل
بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب فان ذلك اذا وقع الكلام في الاثناء فقد يجيء ما اختلفوا
هل يظهر بفعله واحدة ام لا بد من تسبيع وفيما عدا الولوغ هل يظهر بفعله ام لا بد من ثلث احتج
القائلون بالاحتياط بقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة
يقينا فيجب ان يحكم ببراءتها بالاليقين ولا يكون هذا الا مع الاحتياط والجواب من الحديث ان
هو خبر واحد لا تحمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن التزام المكلف بالاتيان مظنة الريبة لا
التزام مشقته لم يدل الشرع عليها فيجب الرجوع الى ما يوجب الجزم والجواب عن الثاني ان بقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم دلالة شرعية على الزيادة في المتنازع

المذكور كان

المذكور كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل
الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال ان ما اجمعنا على الحكم بخلافه الا ما واختلفنا
فيما به يظهر يجب ان ياخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من الحالة
بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى واما الاجماع على الاحتياط فلم نطلع على من يدعي
الاجماع عليه مطلقا كيف يدعي ذلك وفي الحدائق ان المجتهدين على اختلافهم نقل كثيرا
المحقق طاب ثراه في الفوائد مرسلا ادعاء الاجماع على ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية وهو مع كونه ممنوعا لا يدل على المدعى فتم مع ان الاحتياط قد يتعذر او تعذر
تعسر والتكليف بما يتعذر ينفي في الشريعة وكذلك التكليف بما يتعسر ولو لم يكن
ما يدل على نفي العسر والحرج الا ما يستفاد من ما يدل على النهي عن العمل بغير العلم لم يكن مرجحا
وانما قلنا ذلك لان ما يدل على نفي العسر والحرج عام مثل قوله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج فخلاف ما يدل على النهي عن العمل بغير العلم مثل
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه مخصوص بالشبهة ومن الجائز ان يكون النهي
مخصوصا بذلك النهي ومع ذلك فهو ينفي العموم لا عموم النهي وسلمنا عموم ما يدل على
النهي عن العمل بغير العلم لكن مخصص بالشبهة فخلاف ما يدل على نفي العسر والحرج فان
نفي العسر والحرج مدلول لبيان العقل كما قيل فلا تخصيص وعلى تقدير تسليم قبول التخصيص
فما يدل على النهي عن اتباع غير العلم اكثر من تخصيص ما يدل على نفي العسر والحرج فان
قلت ان ما يدل على النهي عن العمل بغير العلم اكثر عددا في ما يدل على نفي العسر والحرج
قلت لا نم ذلك وعلى فرض التسليم لا نم ان كل ما هو اكثر عددا ارجح مما هو اقل عددا فانا
انما نم ذلك فيما لم يكن قطعي الصدور مثل الكتاب فان قلت يمكن الجمع بما هو المشهور
بين الاصحاب ان كان متمكنا منه والا فيقلد اعلم الجماعة وان تعددوا وان لم يتمكن منه

اليقين فعلى فتوى اعلم المجتهدين الذين يمكن من الاطلاع على فتواهم فتأمل لا دليل على العمل المذكور
على المنهج المزبور الا ما يدل على حجية الظن الاقوى وهو كيد الاعلى هو الراجح عند المكلف
سواء طابق المفضول او خالفه فتأمل فان قلت ان المسئلة لما كانت اجتهادية يجب على العامي فيها
التقليد قلت انه ممنوع ومع ذلك نمنع من الواقعة فيما لم يكن المكلف مطلعا على فتوى المجتهد الحي
في تلك المسئلة فتأمل وفي الاستدلال بالاجماعات انما نطلع عليها كما اشرنا اليه وسيأتي وجود
الاجماع المنقول فهو لا يفيد الا الظن وحجية الظن اول الكلام الا ان يقال ان المسئلة اجتهادية
وظن المجتهد في المسائل الاجتهادية حجة مطلقا وقد عرفت مرارا ضعفه وانه الظن المتبادر من
الاجماع المنقول انما هو عدم جواز تقليد الميت اذا كان متمكنا من تقليد المجتهد الحي لا من صورة
التعذر عن تقليد المجتهد الحي من الامور النادرة فان صورة التعذر عن تقليده لو لم يكن غالبا
فان كثيرا من المقلدين المجتهد الحي في الجملة لا يتمكنون من تقليده في جميع المسائل لحصول الحدود
الحدود في اصول اليه بسبب بعد المسافة لكونهم في البلاد النائية يكون مساوية
لعزة صورة التعذر المعلوم المستند فيها اذا كان متمكنا من تقليد الحي الا ترى انه قال صاحب
المعالم ان صورة حكاية الاجماع مرجحة في الاصحاب اختصاص بتقليد الاحياء ولعله يظهر
مما قررنا ضعف ما في كلام الفاضل المذكور في جواب من استدل على جواز تقليد الميت
بانه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه
بعض من ان كثيرا من الازمنة والامكنة يخلو عن المجتهد وعن التوصل اليه فلو لم يجز لزم
ذلك وهو ذلك وينتفي اما اولا فللمنع من بطلان التالي لان ما دل على نفي الحرج والعسر
في الشريعة غاية العموم الذي يقبل التخصيص فيخصص هنا بما يدل على عدم جواز تقليد
الميت المتقدم اليه الاشارة فانه اخص بالنسبة الى العموم المشار اليه وقد بينا ان الخاص
حاكم على العام وسيأتي ان كلا من الامرين عام من وجه وخاص من اخرى وان التعارض

بينهما في مورد

بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه فمن الظاهر ان الترجيح بحسب القواعد الاصولية التي عليها
المدار مع ما دل على عدم جواز تقليد الميت ولو سلمنا ذلك بحسب الترجيح من كل جهة فيجب
التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل من الظاهر انه يقتضي عدم جواز تقليده نعم لو منع من تمامية
ما تقدم من الادلة على عدم جواز تقليد الميت لاحتمال انه بالذات او قبل بان عموم ما دل على نفي
الحرج لا يقبل التخصيص كما لا يقبل التخصيص عموم ما دل على نفي التكليف بالاحتياط فربما
امكن التمسك بالوجه المزبور واما ثانيا فلمنع من الملازمة لان الغالب التمكن من تقليد
المجتهد الحي من غير عسر وحرج لان تقليده لا ينحصر في سماع الفتوى منه حتى يلزم الحرج بعدم جواز
تقليده بذلك وباخبار العدل لمن مذهبه ويلاحظ كتابه وح لا يلزم الحرج ويشهد بما ذكر
فتوى الاصحاب بحرمة تقليد الميت اذ من الظاهر انهم لا يفتون بما يوجب الحرج غالبا ولا يخفى ثبوته
عليهم لو كان ثابتا واما ثالثا فلان لزوم الحرج بلزوم تقليد الحي بالنسبة الى جماعة اذا لم يكن
لا يستلزم جواز تقليد الميت بالنسبة الى من يمكن من تقليد الحي من غير حرج لا يقال لا فائدة
بالفصل بين الافراد فاذا جاز تقليد الميت لبعض المكلفين ولو للحرج جاز مطلقا لانا نقول
هذا ممنوع لعدم الدليل عليه واما رابعا فلان لزوم الحرج في تقليد الحي لا يستلزم جواز تقليد
الميت اذ ان الواسطة بين تقليد الحي والميت متحققة وهي العمل بالاحتياط او بامر آخر
غير تقليد الميت ومع ذلك فيمكنهم دفع الحرج باشتغال تحصيل الاجتهاد فالحرج الذي يكون
سببه المكلف لا يوجب سقوط التكليف وقد اشار اليه الى ما ذكر بقوله فان
قلت لو لم يجز تقليد الميت واحتمل جواز التقليد في الحي لهلاك الناس في العصر الذي
لا يكون فيه مجتهد او العصر الذي لا يصل يدهم الى المجتهد وانهم حينئذ يعيشون فثبت
ان عدم جواز تقليد الميت باطل لزم منه الباطل باطل قلت اولا ما تقولون لو
لم يكن كتب الفقهاء موجودة او كانت موجودة لكن لم يوجد من يفهم كتبهم او فهم كتبهم

على وجه الصحة لاجماع تحقق للفضلاء فضلا عن العوام ثم قال واتفقوا ما يقولون في الوقائع الخاصة
التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها وغالب ما يحتاج اليه من هذا القبيل يستنبط
من الكتاب ثم قال واتفقوا العدالة مما يحتاج اليها في غالب الاحوال فلو لم يكن العادل
موجودا او لم يكن من يعرف حقيقة العدالة ومثالها او لم يكن من يعرف حقيقة العدالة و
مثالها او لم يكن من يعرف العادل ما زالوا يصبرون فيلزم من ذلك على ما ذكرتم ان لا يكون
العدالة شرطا في الشرع جزافية على نبيا وما قلتم في انحصار التقليد في الحي وكذا الحال
بالنسبة الى غير العدالة من الامور التي يحتاج اليها شرعا الى ان قال واتفقوا حال فروع الدين
ليس باشد من حال اصول الدين فما يقولون في حال الاضطرار والامكنة ليست فيها من يعلم
اصول الدين مثل البوادي والقرى وطيار الاعصار الواقعة في بلاد الكفر والضلالة وكم
من قوم من يعلم انهم ماتوا او مظنة انهم يموتون قبله او لعدم مبالاتهم بالدين وبالجملة
الواجبات الكفائية التي يجب على المكلف احتمالها لانتظام دينهم ودنياهم في غاية الكثرة
وانهم يتساهلون في التحصيل فيكونون مأخوذين بتقصيرهم نعم منهم من ليس بمقصر فلا يؤخذ
واما انهم ما زالوا يصبرون فالازم عليهم ح الاحتياط بعد بعد والاقوال المتبينين يعمل
بما هو اوطأ لانه يتلو هذا اذا كان ينافي الاحتياط وهو الاخذ بالاحوط هو اوثق واما
اذا لم يثبت الاحتياط فيه او يكون قول واحد لهم او ابطال الاعلى قول واحد فاحتياط ح
محض في العمل بقول الميت كما اذا لم يكن هناك قول الفقيه الميت بل يكون قول العالمي والعلم
بقولهم ح ليس من باب التقليد كما ان عمل المجتهد بقول غيره لا يكون تقليدا بل من باب الاجتهاد
كاخذ بقول الموثقين والخارجين وقول الزيات وقول اللغويين وقول الفقيه في بعض
الامكنة وغير ذلك وبين الاجتهاد والتقليد فرق واضح انتهى ومنها انه اذا قلد العالمي
مجتهدا حيا ثم مات المجتهد فهل يجب عليه البقاء على تقليده مطلقا او لا يجوز له البقاء

يجوز له

على تقليده مطلقا او يجوز اذا تعذر او تعسر الرجوع الى المجتهد الحي او لا يجوز اذا لم يتعذر ولم يتعسر له
الرجوع الى المجتهد الحي قال بالاول جماعة من الاصوليين نقله السيد المحقق السيد صدر الدين
وحكى بعض المتاخرين واستقربه واختاره شيخنا المحقق الحلي احمد مقامه في القوانين وبعض المعاصرين
له وبعض الفضلاء المعاصرين وقال بالثاني جماعة اخرون والظاهر انه المشهور بين الاصحاب
ولم يجد فالاول بالثالث لصحيح الاول بالاستصحاب وتقريره بين احدهما ان الحكم الشرعي من
الوجوب والندب وغيرهما انه يتعلق بالمقلد بتقليده ولم يعلم كون الموت رافعا له والاصل
بقاؤه وهذا كتعلق وجوب القصر بالمسافر قبل وصوله الى بلده وكتعلق وجوب الاتمام بالحاضر
قبل دخوله في جدران الاستصحاب فيهما فكذا فيما نحن فيه انتهى وفيه ان التمسك بالاستصحاب
فيهما للعلامة في المنتهى واجاب عنه القائلون بالاتمام في الاولى والقصر في الثانية بالاجماع المتعلق
وجوب القصر في الصورة الاولى في اول الزوال ووجوب الاتمام في الصورة الثانية فيه فالمطلب
بان القضية فيهما مشروطة لا حينية وبالجملة سواء تعلق وجوب القصر في اول الزوال في
الصورة ووجوب الاتمام فيه في الثانية الى الزوال التي تدل على خلاف ذلك مثل صحيحة اسماعيل
بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع يدخل علي وقت الصلوة وانا في السفر فاصلي حتى ادخل
اهلي فاتم الصلوة قال تتم الصلوة قلت فدخل علي وقت الصلوة وانا في اهلي اريد السفر فاصلي
حتى اخرج فاصلي قصرا فان لم افعل فقد خالفت والله رسول الله ص وصحيحة محمد بن مسلم
وقد نقلناها في المسئلة في كتاب الزيارة وتدل على الاستصحاب التمسك بالاستصحاب ان استصحاب
نفس الحكم قد انقطع والحكم بتعلق الاتمام به عينا اول الشهر لانه مكلف في اول الوقت بايقاع
صلوة الظهر في اجزائه مخيرا بينهما والتخيير بين ابعاضها في الاجزاء يستلزم تخييرين ما
كل ان فقد يصير تكليفه صلوة الظهر الخوف والمطارة الى غير ذلك
وهذا وان كان ليس تخييرا بالذات وبدلا بالاصالة لكنه يصير تخييرا وبدلا بالعرض فتامل

ونقول بما في نفسه ان العامي اذا قلد مجتهدا في اول الزوال في مسئلة متعلقة بالصلوة ولكن لم
يأت بالصلوة حتى مات المجتهد قبل فوات الوقت لا شك انه يتعلق بذمته الزوال وجوب ما
اتى به المجتهد الذي مات مع ان اشتغال الذمة بالصلوة يقينا يستدعي البراءة اليقينية ولا يحصل
البراءة اليقينية الا بتقليد المجتهد الحي ان قلنا بجواز تقليد المجتهد الذي مات كما هو مختار
المحقق وبعض المعاصرين واما اذا قلنا بوجوب تقليده كما هو مقتضى الاستصحاب فلا يصح التمسك
بقاعدة اليقين فان قلت اذا قلد في الجواز بمجرد ما اذا لوجوب المجتهد الحي يحصل البراءة
اليقينية قلت هو مسلم اذا قلنا بجواز التقليد فيها واما اذا قلنا بان المسئلة كلامية او
اصولية او اجتهادية لا يجوز فيها التقليد فلا يصح ذلك وما يريد ان المسئلة ليست فقهية
يجب التقليد فيها ان العامي لو ترك المسئلة ولم يقلد فيها احدا لم يكن تقليده باطلا
ولو كانت فقهية يجب فيها التقليد لكان باطلا فتم وفي التمسك بالاستصحاب المذكور انه
انما يجري في بعض الصور لا كل فيقال بانه يتم المدعى بعدم القول بالفصل والثاني من التقريرين
ان تقليد المقلد قد صح في حال حيوة المجتهد فالاصل بقاؤه بعد وفاته وهذا كما اذا
صح البيع وشك بعده في بقاء نفسه وهذا في جريان الاستصحاب فيه فكذا في محل البحث
لا في حكم التقليد في حال الحيوة كان الوجوب وهو ما لا يمكن بقاؤه بعد الموت لانه لا يجب تقليده
بعد موته لانه يجوز له العدول الى تقليد المجتهد الحي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الذي في ضمنه
لما تقرر من ان رفع الوجوب يستلزم رفع الجواز الذي كان في ضمنه فلا يمكن التمسك بهذا
الاستصحاب لا يقال هذا ضعيف لان التمسك باصالة بقاء وجوب تقليده الثابت حال الحيوة
ولا باصالة بقاء الجواز الذي كان في ضمنه بل نقول قد ثبت لتقليده في حال الحيوة حكمان احدهما
تكليفي وهو وجوب البقاء على تقليده والثاني وضعي وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا او
مبرئا عن اشتغال الذمة بالتكاليف فاذا ارتفع الاول وهو لا يستلزم ارتفاع الثاني كما

لا يستلزم ارتفاع لزوم البيع ارتفاع صحته فاذا كان الامر كذلك صح التمسك بالاستصحاب
كما يصح التمسك بالاستصحاب صحة البيع والصلوة بعد ارتفاع اللزوم وحرمة القطع لا في
الحكم الوضعي هنا الثابت بسبب الحكم التكليفي ولو كان لما كان ثابتا لانه من لوازمه لا انفكاك
لانهم ذلك ومجرد الشك فيه يكفينا في التمسك بالاستصحاب بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعي
سلمنا ولكن نقول القدر المسلم من ثبوت المسلمة في اول الامر ويمنعه بالنسبة الى الاستدامة
كذا قال بعض الفضلاء من المعاصرين اقول لا معنى لوجوب تقليد المجتهد الحي في العبادات
الا وجوب الاتيان بالعبادة على وفق فتواه سواء كانت العبادة واجبة او مستحبة ومعنى وجوب
التقليد في العبادة المستحبة انه لو اتى بها بدون التقليد يكون حراما ومعنى وجوب
اتباعه في التقليد انه وجوب الاتيان بالعبادة على وفق فتواه كلما اراد ذلك والظاهر ان
هذا الوجوب انما يتعلق بالشخص اذا اراد الاتيان بالعبادة واذا ثبت التخيير لا يصح ان يقال
ان تقليده كان واجبا فيستصحب وكذا لا يصح ان يقال ان تقليده كان صحيحا فيستصحب
لانا اذا فرضنا الوجوب فمع الصحة ايضا لان الصحة فرع الوجوب مع ان في اتصاف التقليد
بالصحة منع ظاهر لانه عبارة عن الاخذ بقول المجتهد الذي ايضا حجة على جواز الاخذ بقوله فان
لا يقيم على جواز الحجة انما يكون التقليد بالمعنى الاول والكلام الناظر في التقليد بالمعنى
الثاني والقول بان التقليد اسم للاعم بالمعنى فتم وهو لا يكون واجبين وعلى ذلك
لم يجد احد ابتر الاستصحاب بذلك التقرير ولعل انما نبه بها والمراد بالصحة هنا انما هي
الصحة في العبادات دون الصحة في المعاملات لا يليق من المعاملات ولذلك فسره بكونه مجزيا
مبرئا عن اشتغال الذمة بالتكاليف والمتصف بتلك الصحة انما هي العبادة التي كانت
على وفق فتوى المجتهد دون نفس التقليد واتصاف العبادة الصادرة عن المقلد في حق
المجتهد بالصحة لا كلام فيه واتصاف ما يصدر منه بعد موته بها اول الكلام والتحقيق

ان الشك بالاستصحاب لو صح فلا بد من تقريره بان التقليد في حيوته كان واجبا فيستصحب بعد
موته وهو عبر بالجواز عنى به الجواز بالمعنى الاعم ظاهرا ثم في كلامه كالاستدلال ارتفاع لزوم
البيع ارتفاع صحته ان اللزوم لو كان سببا للصحة يرتفع الصحة بارتفاعه وان لم يجز في
البيع ملكان صحته مسببا عن لزومه فيرتفع اللزوم ويبقى الصحة وانفسام البيع الى اللازم والجائز
بسبب ثبوت خيار الفسخ للبائع او المشتري او لهما لا دخل له بذلك فتم وكذلك الكلام
في بقاء صحة الصلاة مع ارتفاع موجب القطع فانها ليست سببا للصحة كما لا يخفى وقد استدل على
جواز البقاء على التقليد انه يصدق عليه انه قلد المجتهد الحي وفيه ان البقاء على التقليد غير
التقليد ولذلك الثاني يحتاج في البقاء الى العلة وقد استدل عليه بانه لو وجب الرجوع
الى المجتهد الحي لزم العسر والحرج وهما منفيان وبانه لو وجب لشاع وذاع بل وتواتر لتوفر
الدواعي اليه وفي الاستدلال الاول ان ذلك وارد على اصل وجوب التقليد ومع ذلك يمكن
دفعه بان وجوب الرجوع الى المجتهد انما هو فيما لا يلزم منه عسر وحرج وفي الاستدلال
الثاني انه يكفي في التقليد على الرجوع قوام الاقوال للميت فتم واحتج القائلون بعدم
جواز البقاء على التقليد ان الاقوال للميت فلا يجوز البقاء على تقليده فانه في الحقيقة تقليد
مستانف فتم وهذا القول لا يخلو عن قوة لظهور اعتقادها بالشهرة والقول بالتفصيل
لا باس به لو لم يكن خرقا للاجماع فان قلت على المشهور ظاهرا ان الصنع التقليد بعد
موت مجتهده اذا كان تقليد المجتهد الحي متعذرا او متعسرا عليه قلت يجب عليه الاحتياط
فان تعذر او تعسر يجب عليه الاخذ بما هو الاقرب الى نفس الامر فان تعذر كان مخيرا
ويظهر من الشهيد الثاني ره في منية المريد انه اذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا ولم يمكن
الاحتياط سقط عنه التكليف حيث قال اذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا في البلد وجب
عليه الرجوع اليه مع وجوب الحكم عليه كما تقدم فان لم يجده في بلده ولا في غيرها بناء على ان الميت

لا قول له

لا قول له وان الزمان يجوز خلوه من المجتهد فيعمل بما هو اهم من ذلك وجب عليه الاخذ بالاحتياط
في امره ما امكن فان لم يتفق الاحتياط فهل يكون مكلفا بشيء يصير فيه نظر انتهى وفيه نظر وقد نقل بعض
الثقات عن بعض الاجلة من العلماء ان العامي اذا لم يتمكن من الوصول الى المجتهد ولو بالواسطة
فليأخذ بما في الشرائع وبمتن اللغة واذا جاءهما مخالفة فليأخذ بما في متن اللغة والظاهر ان ذلك
الكلام من باب الارشاد وبناؤه على الاخذ بما هو اقرب الى نفس الامر وان الحق والشهيد
اذا كانا متفقين في الفتوى كان الفتوى اقرب الى نفس الامر لتجرهما في الفقه واعلميتهما بالنسبة
الى الغير واذا كانا متخالفين كان ما في اللغة اقرب الى نفس الامر لان ما في اللغة مشهور
بين الاصحاب عما اعتبار الظاهر ان ذلك بعد تعذر الاحتياط او تعسره والظاهر انه يتوقف به بعد موت
المجتهد ايضا فتم ويتفرع على جواز البقاء على التقليد اذا مات المجتهد جواز البقاء على التقليد
اذا اختل عقله بالجنون او الطعن في السن عن المحقق الثاني في حاشية الشرائع تبعا عن الفقيه
العدل فيمن اعتبار باهما وجنون او الطعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده
لوجود المانع ولكن قلده مقلده هل يجوز له بعد ذلك بقاء حكم تقليده ان العمل بنوى في مستقبل
ينتفي لاستناد البرء وتجرده عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل
الزمان انتهى ومن يجوز البقاء على التقليد اذا مات المجتهد يجوز هنا ايضا ومنها انه يجوز تقليد
المجتهد في الاحكام الوضعية كما يجوز في الاحكام التكليفية او لا يجوز وعلى تقدير الجواز هل
يجوز في الوضعيات كما لا يجوز في الاحكام الشرعية او لا يجوز بل يختص بالاحكام الشرعية
فان بعض الفضلاء المعاصرين يجوز التقليد في جميع الاحكام الجزئية التكليفية من الوجوب و
الحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة وكذا يجوز في جميع الاحكام الوضعية من الزكاة و
الجزئية والشرطية والسببية والمانعية والصحة والفساد والفقهية التي لا يعلمها
وهل يجوز في معرفة معاني الالفاظ الذي يعرض افهامها في كتاب الوقف والوصية والاقرار

السند

لبيان معانيها يشكل من الاصول والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان هذه المطالب ليست
من المسائل الفقهية بل هي كالموضوعات العرفية من انه لو لم يجز التقليد هنا لكان لتركوا الاصحاب
لذلك في كتبهم الاستدلالية وغيرها فائدة او كثر فائدة نظائرهم جواز التقليد هنا ولو
قيل بجواز التقليد فيما يفتى به من الحكم الشرعي لا في اصل معنى اللفظ لم يكن بعيدا انتهى
والتحقيق ان التقليد اما ان يكون جائزا للعامي عن الاجتهاد فيما افاد قول المجتهد للمقلد
الظن بالواقع ونفس الامر او يكون جائزا له مطلقا سواء افاد قوله الظن بالواقع ام لم يفده و
على الاول يجوز التقليد للمجتهد في الموضوعات الاستنباطية لمن يجوز عن الاجتهاد فيما افاد له قوله
الظن بالواقع ونفس الامر ولا بد فيه من مراعاة الاعلم والمراد بالاعلم هنا الاعلم بوضع
اللفظ ولذا اذا وقع التعارض بين قول مثل المحقق والجوهري في الموضوعات اللغوية تقدم
قول الجوهري ولا يعتبر اعلميته في المجتهد هنا ولا غيرها ما يعتبر في التقليد في المسائل الشرعية
وعلى الثاني لا يجوز لان ما اقيم على جواز التقليد من الحجة انما يدل على جوازه في المسائل الشرعية
دون الموضوعات الاستنباطية ويمكن ان يقال انه لا معنى للتقليد في الموضوعات لان التقليد
عبارة عن الاخذ بقول الغير العمل ولذلك قال بعض الاصوليين في تعريفه هو العمل بقول
الغير وهو انما يتحقق في المسائل التي كان موضوعها العمل اعني المسائل الفقهية دون غيرها
من المسائل الكلامية والاصولية واللغوية والنحوية والصرفية الا ان يقال ان المراد بالتقليد
في المسائل اللغوية والنحوية والصرفية ان يبتني عمله على ترجيح المجتهد المسائل المسطورة
وح يمتنع جواز التقليد له اذا كان ذلك المقلد اعلم منه في تلك العلوم او مساويا له
وبالجملة اذا كان قلبه على خلاف ما رجحه المجتهد في الترجيح فح وعلى هذا هل يجب على المقلد
الفحص ان ترجيح المسئلة الفقهية مبني على ترجيح المسئلة اللغوية او النحوية او الصرفية
مثلا او لا يجب له ذلك فيظهر الثمرة اذا علم ان بناء ترجيحه على ترجيح المسئلة اللغوية

مثلا وعلم انه اخطأ

مثلا وعلم انه اخطأ او ظن ذلك ايضا وعلى ما قررنا يظهر ان المقلد لا يقلد المجتهد في الاحكام
الصحيحة بل انما يقلده فيما يترتب عليها من الاحكام التكليفية فلا يقلد فيها انه اذا قطع
المقلد ان المجتهد قد اخطأ في الفتوى او قصر في الاجتهاد او افتى نسيانا لا يجوز تقليده واما
اذا ظن بذلك فان قلنا بان التقليد من جهة ان قول المجتهد بالنسبة الى المقلد من الامارات
الشرعية فلا يجوز وان قلنا بانه من الواجبات الشرعية يمكن الجواز ولكن الاظهر عدم الجواز لا
ما يدل على الاكثر من جواز التقليد اذا لم يكن له الظن بالخطاء والتقصير والنسيان لا دليل
ما يدل عليه الرواية المتقدمة بالشهرة واختيارها بها انما هو فيما لم يحصل للمقلد الظن بالخطاء
والتقصير والنسيان ثم قال بعض الفضلاء المعاصرين اذا قطع المقلد بخطاء المجتهد
في الحكم فلا اشكال في انه لا يجوز له تقليده سواء كان عاميا او عالما واما اذا قطع بفساد مدرك
المجتهد في الحكم واستنباطه الحكم فهي جواز تقليده ح اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل
بغير العلم وان الحكم كاسد ح ولا يجوز التقليد في الفاسد ومن العمومات الدالة على صحة التقليد
وكونه من الواجبات ولا ينبغي ترك الاستنباط لكن احتمال الصحة في غاية القوة وهل التقليد من
الواجبات كالتقليد او الامارات كامارات القبلة يظهر من جملة من عبارات القوم الاول ومن جملة اخرى
الثاني والمسئلة محل اشكال ولكن الاحتمال الاول قوي لا يجوز وعليه فلو ظن المقلد خطأ
المجتهد حكما او دليلا جاز تقليده انتهى ويدل على انه من الامارات قوله بوجوب تقليد
الاعلم الا ان يقال ان مستند ذلك الرواية واتفاق المشهور بخلاف ذلك يعني انهم لم يستندوا
في هذا الحكم بالرواية بل بان قول الاعلم اقرب الى نفس الامر ولا باس ان نورد هنا كلام شيخنا
الشهيد الثاني ره في المسالك قال هل يجب على المقلد تقليد اعلم المجتهدين ام يتخير في
تقليد من شاء منهم فيه قولان للاصوليين والفقهاء احدهما الجواز لاشتراك الجميع في الاهلية
ولما اشتهر من ان الصحابة كانوا يفتون مع اشتهارهم باختلافهم في الافضلية مع تكرر الافتاء

لم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل ولان تعيين
الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره وهذا هو الذي اختاره
المصنف في هذه المسئلة محتجا بان نقصه يجبر بنظر الامام المولى له وهذا معنى زايد على اصل
التقليد في غير هذه المسئلة والثاني وهو الاشهر بين الاصحاب المنع لان النظر بقول الاعلم اقوى
منه بقول المفضول واتباع الاقوى اولى ولان اقوال المفتين بالنسبة الى المقلد كالادلة فكما
يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الافضل ورواية عمر بن حنظلة عن الصادق السابقة
ترجيح في هذا فانه قال بعد ما قلناه انما امرهم بالرجوع الى العالم بالاحكام قلت فان كان
واحد منهما اختار رجلا وكلاهما اختلفا في حديثنا فبايهما نحكم قال ما حكم به اعدلهما وافقههما و
اصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر وهذه الرواية هي مستند القائل
بذلك من الاصحاب الشهرة مضمونا بينهم وتلقيهم بها بالقبول وفي كل واحد من الادلة من الجانبين
نظر اما الاول فلمنع كون اشتراكهم في اصل الاهلية بالنظر الى انفسهم يقتضي تساويهم بالنظر الى
الغير وهل ذلك الا عين النزاع وما استفتينا الصحابة مع تفاوتهم في الفضيلة الا جريا على اصول
الاصحاب كالاجتهاد والعامي يمكنه معرفة الافضل بالتسامع كما يمكنه معرفة المتاهل لاصول الفتوى
من غيره وما ذكره المصنف من انجبار نقص المفضول بنظر الامام انما يتم مع قربه منه واطلاعه على احكام
لا في البعيد عنه على وجه يرى الاعلم شيئا من وقائعه في جميع الاوقات او في اوقات متطاولة لعدم
امن كونه قريبا او بعيدا واما الثاني فلمنع كون الظن بقول الاعلم اقوى مطلقا فان مدارك الظن
لا ينضبط حصرها في المسائل الشرعية فكثيرا ما يظهر رجحان ظن المفضول على ظن الفاضل في
كثير من المسائل الاجتهادية وفرق بين اقوال المفتين وادلة المستدل لان المستدل يمكنه ترجيح
بعض الادلة فيخيف العامي بالنسبة الى الاقوال والروايات نعم في المطلوب لكن قد عرفت
ما في طريقها فان تم الاستدلال بها لانجبار ضعفها بالشهرة فهي العمدة والا فلا انتهى ومنها

انه اذا قلد العامي

انه اذا قلد العامي مجتهدا هل يجوز له الرجوع الى الغير بتقليده مطلقا ام لا يجوز مطلقا ام فيه تفصيل الظ
انه لا يجوز الرجوع الى الغير في نفس الحكم الذي قلده فيه اذا عمل بقوله مطلقا سواء كان مساويا له او اعلم
واورع لما نقل العلامة في النهاية من الاجماع حيث قال اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة
وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا واوجب عند من جوز
العدول الى غيره في مساو يلاحقه فقه والسيد عميد الدين في المنية لانه قال واذا قلد العامي
احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك
الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه الى مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار
المصنف طاب ثراه انتهى ويظهر من تقييدهم بالعمل انه يجوز الرجوع عنه الى غيره اذا لم يكن عمل
بقوله وهو مؤيد لاصل مبنى اصحاب التخيير واصالة البراءة عن حرمة الرجوع ووجوب الاخذ بقول
ولعل مستند الاجماع على عدم جواز الرجوع اذا عمل بقوله ان الفتوى ان كانت متعلقة بالعبادات
فالامر يدل على الاجزاء وان كانت متعلقة بالمعاملات فتجويز العدول قد يستلزم الفروج
الحرج والمرج واما في مثل ذلك الحكم بان صلى الظهر بتقليد مجتهد واراد الرجوع الى الغير
في صلوة العصر بتقليد مجتهد اخر فيظهر من العلامة الجواز ويظهر من المنية العدم ووافقه شيخنا المحقق طاب ثراه
حيث قال اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في غير هذه المسئلة
ونقل عليه الاجماع المؤلف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول
عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا الا قد يتغير داعي المقلدين اما فانا نعم ان علم
له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول لعلوا اختيار الاصحاب من تقديم الارجح
العلم والورع والاولى ان يجيز الرجحان اعم من ظهوره بما لا يظهر له من احواله من العلم والورع
او ظهور خطائه في هذه الاجتهاد الخاص من الخارج انتهى وربما يظهر ذلك من الذكرى حيث قال
فاذا اتبع العامي عالما في حكم فله اتباع الاخر في غيره وليس له في اتباعه في نقيضه وربما

قبل الجواز مع تساويه في واقعة اخرى انتهى والاظهر ما اختاره العلامة الاصولي وقد وافقه شيخنا
الشهيد الثاني ره في منية المريد في اداب المفيد والمستفيد ايضا حيث قال لو تعدد المفتي
وتساووا في العلم والدين وقلنا بتخييره مطلقا فلمن شاء فيما نزل به ثم اذا حضرت واقعة اخرى
فهل يجب عليه الرجوع فيها الى الاول وجهان وعدمه اوجه وكذا القول في تلك الواقعة
في وقت اخر انتهى والمقاصد العلية كما يحكى عنه ويحكى عن المحقق الثاني في الجعفرية ايضا حمل
التخيير هنا على تخيير المجتهد عند تعارض الامارات وجعل التخيير بدويا لا يجد له وجها سيما
على القول بان التقليد من الاسباب الشرعية دون الامارات الظنية ولكن الاحوط ما اختاره السيد
عميد الدين لان البراءة اليقينية تحصل بالبقاء على التقليد فتدبر واما في غير ذلك الحكم فالاكثر على
الجواز كما في المنية فانه قال ان قلد مجتهدا اخر في خلاف ذلك الحكم فالاكثر الى جوازه لان العمل
العلماء في عصر سوغوا للعامي استفتاء كل حاكم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر
على العامة في ذلك وذلك مظنون لا يسع لهم ام الدوا السكوت عن انكاره ولان كل مسئلة
لها حكم في نفسها كما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى انتهى قال
في النهاية اما لو عين العامي لنفسه مذهبا معينا كمذهب الشافعي وابي حنيفة او غيره وقلنا بانه على
مذهبه ملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فجوز قوم
لان التزامه بمذهب معين غير ملزم له ومنع منه اخرون بان التزامه المذهب صار لازما
كالتزامه مذهبه في حكم حادثة وقيل ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله بها فليس
له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له من اتباع غيره هذا خلاف الجمهور اما الامامية
فلما كانت الامامية عندهم ركنا في الدين واصلا من اصوله لم يجز له التقليد فيها واوجبوا اتباع
الامام دون غيره بقاء التهم في كل الاحكام انتهى وفي المنية ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد
كالشافعي وابي حنيفة وقلنا على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة

مواضع الاولى

مواضع الاولى نعم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره اخرون لان الالتزام بالمذهب
كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المنتهى وفصل اخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب
الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل به عمله يجوز له الرجوع عنها الى غيره والاصح جواز
الرجوع الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم او الورع او في احدهما على الاخر كما تقدم
انتهى يظهر منه اختيار عدم الرجوع وقد اختار ذلك بعض المعاصرين حيث قال بعد نقل كلام
النهاية وفيه نظر لان الامامية وان اوجبوا ذلك لكنهم جوزوا التقليد وهذه المسئلة من مسائل
التقليد فهو جار على اصولهم ايضا نعم ما تعارف بين العامة من المذاهب الاربعة ليس بمتعارف
بينهم ولكن هذا القدر لا يوجب عدم احتياجنا الى هذه المسئلة والاحوط فيها مراعاة عدم
الرجوع على تقدير صحة التقليد لمجتهد في جميع المسائل على وجه الاجمال كما هو الاقرب حيث
لا يستلزم الرجوع الفرد والحرج ولم يكن الثاني اعلم او اورع بل الحكم بلزوم عدم الرجوع ثم في
غاية القوة وكذا اذا قلد مجتهدا حيا في جميع ما صار اليه في مصنف من مصنفاته او في باب
من ابواب الفقه على وجه الاجمال انتهى والاقرب انه يجوز له الرجوع الى الغير وفاقا لشيخنا
المحقق ابن العلامة والشهيد الثاني ظاهرا الاصل ولاداة لالتزام الرجوع الى المجتهد على
عدم جواز الرجوع الى الغير فان قلت ان التزام الرجوع الى مجتهد في حكم التقليد والعامي اذا
قلد لا يجوز له الرجوع الى الغير قلت لا نم ان التزام الرجوع الى مجتهد معين في فتاويه في
حكم التقليد فان التقليد عبارة عن قبول قول المجتهد على سبيل التعبد الصرف وقد سلمنا
ان التزام الرجوع الى المجتهد معين في فتاويه في حكم التقليد فلا نم عدم جواز رجوع العامي عن
المجتهد بعد التقليد والقدر المسلم من عدم جواز الرجوع الى الغير انما هو التقليد الذي
كان مع العمل الا ترى ان العلامة طاب ثراه قال اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة
فعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا فان قلت لو جاز الرجوع

الى الغير بنوع اختلال النظام يستلزم اذا قلد مجتهدا سواء التزم على نفسه الرجوع اليه في جميع
فتاويه او لم يلتزمه فتم ومنها انه اذا رجع مكلف جاهل الى من ليس اهلا للرجوع اليه اما لانه
ليس مجتهدا وهو لا يعلم انه يجب الرجوع الى المجتهد او لانه ليس عادلا وهو لا يعلم انه يجب الرجوع
الى العادل او لوجود الاعلم منه ويمكن ان الرجوع اليه وهو لا يعلم انه يجب الرجوع الى الاعلم فهل يجب
على من يطلع على انه ليس اهلا للرجوع اليه تنبيه ذلك المكلف او لا يجب ومن ذكر هنا ما اورده
في المسائل في بعض رسائله المناسبة وهو ذلك واذا كان الرجوع الى المجتهد الحي العادل من قبيل
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلو رجع احد الى شخص وعلم الغير انه جاهل بالمسئلة كما اذا رجع الى المجتهد الميت
ان قلنا بعدم جواز الرجوع اليه كما هو المشهور او من ليس مجتهدا او غير الاعلم مع وجود الاعلم
ان قلنا بعدم جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده فهل يجب تنبيهه واعلامه ام لا احتمالان
وجوب الاعلام والتنبيه من باب النهي عن المنكر والامر بالمعروف فان قلت انه ليس من قبيل
النهي عن المنكر والامر بالمعروف لان المفروض ان ذلك الشخص جاهل او يحتمل انه يكون الرجوع
الى الميت مثلا عنده منكرا او الرجوع الى الحي معروفا عنده قلت لا يشترط في المامور والمنهي العلم
لان الافعال وضعها المسائل نفس الامر ولذا قال المحقق في الشرائع في كتاب الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر المعروف وهو كل فعل حسن اختصر بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله
ذلك او دل عليه والمنكر هو كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه او دل عليه والعلامة في اجوبة مسائل
السيد السعيد ممنا بن سنان المدني انه اذا رأى المأموم في اثناء الصلوة في ثوب الامام
نجاسة غير معفو عنها يجب عليه اعلام الامام محتجا على ذلك بكونه من باب الامر بالمعروف وقال
الشهيد ره في القواعد لا يشترط في المامور والمنهي ان يكون عالما بالمعصية فينكر على
المتلبس بالمعصية بصورة تزيفه انها معصية وفيه عنها وكذا المتناول للمعصية فانه
ينكر عليه كالنبيه لان المعتبر لا نفسه لمفسدة واجبة الدفع او تارك المصلحة واجبة الحصول

كمن النبيه وهو ذلك

كمنهي الانبياء عن ذلك في اول التقصير وقد كان المتلبس غير عالم بذلك ولان الصبيان
يؤدبون الجانبين ولا معصية لاحتمال الثاني عدم الوجوب للاصل السالم عن المعارض فان اولا الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لا يشملهما لعدم توجه الخطاب الى الجاهل والناسي والغافل وفيه نظر فان عدم
توجه الخطاب اليهم لا يدل على عدم شمول ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لهم ولانه لو وجب
نهي المخطي يجب على المجتهد ان يامر من فعل الفعل على ما هو معروف عنده وينهاه عما يكون منكرا عنده
والثاني باطل فكذا المقدم وفيه انه مرجوح منه بالاجماع لان المراد المجتهدين المخالفين في الفتوى
الاخر ليس باولى من الاخر له وكذا نهي احدهم الاخر باولى من نهي الاخر له لان من شرائط الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الامر بمعروفا والناهي منكرا والمجتهد ليس له علم بل انما يكون
له الظن وعلى هذا اذا كان حكم المسئلة عنده علميا يتجه ان يجب عليه الامر والنهي ولا يبعد
الروايات مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن الرجل يرى
في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤديه حتى ينصرف وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد
الله ع ان الباقر ع اغتسل وبقيت لمعة من جسده ولم يصبها الماء فقيل له فقال ما عليك
لو سكت ورواية محمد بن بكير المروية في كتاب قرب الاسناد قال سألت ابا عبد الله
ع عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلى فيه وهو لا يعلم فيه قال لا يعيد قلت فان اعلمه قال يعيد وفي
دلالة الرواية الاخيرة على المدعى نظر قال الشيخ البارع المحدث الشيخ يوسف البحراني في الحدائق
بعد ان قال وحدث شيخنا الى بعض الفضلاء مسئلة مزبورة بالجواب بما هذه صورته
لو رأى المأموم في اثناء الصلوة في ثوب الامام نجاسة غير معفو عنها فهل يجوز له الاقتداء في
تلك الحال ام لا وهل يجب عليه اعلامه ام لا ولو لم يجز له الاقتداء فهل يبقى بعد نيته الانفراد
على ما مضى ام يعيد من راس الجواب الاول في عدم الاقتداء ويجب الاعلام ويجب الانفراد
في الاثناء ويبنى على مراد الامام ونقل جواب العلامة ره في المسئلة المذكورة واورد الروايات

المذكور والمستفاد من هذه الاخبار كراهة الاخبار فضلا عن الجواز فكيف الوجوب الذي ذكره
والظاهر ان الوجه في ذلك هو انه لما كان بناء الاحكام الشرعية انما هو على الظن في نظر المكلف
دون الواقع ونفس الامر تحقيقا للبناء الشرعية على السهولة والسعة وان التحقيق والسؤال
في امثال ذلك تضييق لها كما استفاضت به الاخبار الدالة على النهي عن السؤال في عليه السلام
عن الاخبار بذلك والاعلام لعين ما ذكرناه في المقام واما ما ذكره من عدم الاتمام ووجوب
الانفراد على المسلوم فقد نقل شيخنا ابو الحسن الشيخ سليمان البحراني طاب ثراه في رسالته
في الصلوة عن المحقق الشيخ علي نحوه ثم نقل عن بعض المتاخرين الجواز ونظر في الجواز او الاتمام
بعد القول به ولا يخفى قوته ولم ينقل دليله في المقام نفيا ولا اثباتا اقول وتحقيق القول
في ذلك مبنية على مسئلة اخرى وهي ان من صلى في النجاسة جاهلا بها هل صلوته والحال
هذه صحيحة واقعا وظاهرا او تكون صحيحة ظاهرا باطلة واقعا الا انه عذر اخذ لحال الجهل بالنجاسة
قال الاصحاب كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني ره في شرح الالفية هو الثاني حيث قال في مسئلة
ما لو تطهر بالماء النجس جاهلا وان ذلك يبطل الصلوة مامورية حتى لو اتمها الجهل به حتى
بان فان صلوته باطلة غايته عدم المؤاخذة عليها لامتناع تكليف الغافل هذا هو الذي يقتضيه
اطلاق العبارة وكلام الجماعة ولا ينفي بانه من البعيد فان ذلك يكاد يوجب فساد جميع
العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسات في نفس الامر وان لم يحكم الشارع ظاهرا بفسادها
فصلى هذا لا يستحق عليها ثواب الصلوة وان استحق اجر الذاكر المطيع بحركاته وسكناته ايام
لم يفتقر الى امر يجوده عليه انتهى وح فان قلنا بما ذكره شيخنا المذكور ونقله عن الاصحاب
كلام هؤلاء القائلين بتعيين الانفراد ومنع الاقتداء والظاهر ان ما ذكروه في المسئلة مبني على
ذلك الظهور بطلان صلوة الامام عند المسلوم العالم بالنجاسة فلا يجوز له الاقتداء بصلوة
باطلة وان كانت صحيحة في نظر الامام لجهله بانه نجاسة وربما احتمل على هذا وجوب

الاعلام

الاعلام واندراجه تحت الامر بالمعروف كما ذكره العلامة اقول الاظهر عندي هو الاول لوجوه
الاول ما قدمناه تحقيقه من ان الشارع لم يجعل الحكم بالطهارة والنجاسة منوطا بالواقع و
نفس الامر وانما ربطه على الظن في نظر المكلف فاوجب عليه الصلوة في الثوب الطاهر اي ما
لا يعلم بملاقاة النجاسة وان لا تبعد واقعا الا ما لم يعلم النجاسة لانه تكليف بالاطلاق وهو
مردود عقلا ونقلا وح فاذا صلى المصلي في الثوب المذكور فقد امتثل امر الشارع وصارت صلوته
صحيحة شرعية اذ الخلل من سائر الاجزاء والشرائط والاخبار الدالة على المنع من
الاخبار بالنجاسة وان كان في اثناء الصلوة ولو كان الامر كما يدعونه من كون النجاسة و
الطهارة وغيرهما انما هي باعتبار الواقع ونفس الامر وان تلبس المصلي بالنجاسة جاهلا يوجب
بطلان صلوته واقعا فكيف يحسن من الامام عليه السلام المنع من الاخبار بها في الصلوة كما
في صحيح محمد بن مسلم او تبعيضها كما هو احد الوجهين كما في رواية ابن بكير وهل هو بناء على ما ذكره
الامر قبيل التقرير على تلك الصلوة الباطلة والمعاونة على الباطل ولا ريب في بطلانه وثانيها
انه يلزم على ذكره عدم الجزم بصحة شيء من المعاملات الا نادرا كما اعترف به شيخنا الشهيد
الثاني ره فيما قدمنا من عبارته في شرح الارشاد وهو صريح السيد المحدث السيد نعمة الله
قدس سره على اثر الكلام الذي قدمنا نقله عنه في اصل المسئلة حيث قال ره وهذا التحقيق يظهر
ان بطلان ما نسب اليه جماعة من الاصحاب من ان عدم من يطهر بالنجس كالمتمم الجهل
حتى بان فصلوته باطلة غايته عدم المؤاخذة عليها لامتناع تكليف الغافل ولوضوح هذا البطلان
لوجب فساد جميع العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسة في نفس الامر انتهى وبذلك
يظهر ان الاصح هو صحة صلوة المصلي في النجاسة جهلا ظاهرا واقعا واستحقاق الثواب
عليه وبه يتضح انه لا وجه لانفراده في اثناء الصلوة بسبب رؤية النجاسة كما ذكره المجيب
والمحقق الشيخ علي ره انتهى ومنه يظهر جواز الاتمام بمن يكون صلوته صحيحة عنده وان كانت

باطلة عند المأموم سواء كان حكم بسبب الاختلاف في المسئلة او بسبب ان الامام جاهل بالموضع
او ناسي ونحوه كما لو اتفق الامام بالعلم بطهارته والمأموم يحكم بنجاسته لاختلاف مبانى
الفتوى اذ يباح لا يعلم عبادة انه للنجاسة والمأموم يعلم بعدم تاثيرها او يباح كان يعلم انه نجس
نفسي ونحوه وقد اختلف الاصحاب فيه فقال العلامة طاب ثراه في التذكرة المخالف في الفروع
يجوز الصلوة خلفه مع عدالته وان كان مخطيا الا ان يفعل في الصلوة ما يعتقد المأموم خاصة
بطلان الصلوة به نفي ابطال صلوة المأموم الكمال وقال الشهيد ره في الذكرى المخالف في الفروع
اذا لم يخرق الاجماع يجوز الاقتداء لعدم خروجه بذلك عن العدالة اما لو علم المأموم انه يترك
واجبا او شرطا يعتقده المأموم لم يقتد به كالمخالف في القبلة وفي التحري في الاواني و
في وجوب السورة وكذا لو اعتقد جواز الصلوة في الثعالب وصلى فيها لم يقتد به من يعتقد
المنع وفي الدروس ولا يقدح الخلاف في الفروع الا ان يكون صلوته باطلة عند المأموم و
في البيان المخالف في الفروع ان علم فيه يجوز الاقتداء به الى مخالفة اذا كان الخلاف ليس
في افعال الصلوة او فيها ولا يقتضي ابطالها عند المأموم كما لو اعتقد الامام وجوب
القنوت والمأموم ندبه ولو اقتضى ابطالها عندهم كما لو مس النائمين او الكلب او اخل
بالسورة فالاقرب منع الاقتداء به ولو اعتقد ندب السورة واتى بها او ندب التسليم
واتى به او اجزاء الذكر المطلق في الركوع والسجود واتى بالمتيقن عليه فالاقرب جواز
الاقتداء به وفي القواعد كل مجتهدين اختلفا فيما يرجع الى الحس كالقبلة وطهارة الاناء
والثوب لا يأتم احدهما بصاحبه وان اختلفا في فروع شرعية لا تختص بالصلوة كذلك الوضوء
من بعض جزئيات اليوم ومن نسي الفرع والتحريم باكثر معرفة اسقاط السورة والاجزاء با
لذكر المطلق ووجوب القنوت وتكبيرات الركوع والسجود لم يصح اقتداء المعتقد بطلان
صلوة نفسه لو فعل ما يفعل امامه وربما قيل بالصحة وفرق بينهما بان الاول يعتقد المأموم

بطلان صلوته

بطلان صلوته بسبب ان كان واقعا بمن اجماعي في البطلان بخلاف الثاني فان الواقع ليس
باجماعي بل يجوز ان يكون صلوته هي الفاسدة في بعض الصور ويشكل بان الظن واقع في
الطرفين فبطلان الصلوة بالاجماع ليس بحاصل الا بعد صدق ظنه وكذب ظن صاحبه وقيل
في الفرق ان ذلك يؤدي الى تعطيل الامام لكثرة المخالفة في الفروع بخلاف مسئلة الاواني
والقبلة فانها نادرة وقال الشهيد الثاني في الروض ولا يقدح في العدالة مخالفة الامام
للمأموم في الفروع الشرعية اذا لم يخرق الاجماع ثم ان ترك شرطا او واجبا يعتقده المأموم
كالمخالفة في القبلة ووجوب السورة وان فرضا على وجه الاستحباب لم يجز الاقتداء به وان
لم يكن ذلك قادحا ايضا وكذا لو صلى فيما يعتقد المأموم المنع من الصلوة فيه وفي شرح الجعفرية
لبعض الافاضل المعاصرين الاقرب ره وفي جواز الاقتداء بمن علم نجاسة ثوبه او بدنه
ترددوا سواء كان العلم متجددا في اثناء الصلوة او كان سابقا على الاقتداء ومنشاء التردد من جانب
ان صلوة الامام صحيحة لكونه لا يعلم بالنجاسة ولا تكليف على الغافل والناس في سعة ما
لم يعلموا واذا كانت صلوته شرعية يحصل به الامتثال كانت صلوة المأموم المرتبطة بها
ايضا صحيحة ومن حيث انه قد علم بما لو علم الامام به وصلى به كانت صلوته باطلة وهو الاوجه
عند المصنف كما اشار اليه بقوله او جهة المنع لان صلوة الامام في نفس الامر باطلة ولهذا لو
علم بالنجاسة والوقت باق وجب عليه الاعادة ولو كانت تلك الصلوة صحيحة في نفس الامر
لما اوجب الشارع اعادتها اذ لو ثبت خبر بان هذا التعليل انما يتم اذا قلنا بوجوب الاعادة
على الجاهل بالنجاسة في الوقت واما على القول بعدم وجوب الاعادة عليه فكما هو مذهب
السيد وابن ادريس وجماعة من علمائنا فلا ونوى بعض المتاخرين الطرف الاول من الاشكال
لا تصلى صلوة شرعية فالحكم بالبطلان ويجب الاعادة يحتاج الى دليل ولم يثبت على ان
ايجاب الاعادة متضمن لتكليف الغافل ومن ثم ذلك ان نقول في المعارضة صلوة الامام صحيحة

في نفس الامر ولهذا ايهم بالخيانة بعد الوقت لم يكن عليه الاعادة فلو كانت باطلة في نفس الامر
لوجب عليه الاعادة فقط وقال المحقق الاردبيلي ره في مجمع الفائدة قال البعض في المنتهى الصلوة
خلف المخالف في الفروع من المجتهدين جائزة لانه انما صار الى ما اعتقده من الحكم لدليل اقنعه
وذلك هو المأخوذ عليهم فلم يكن بذلك كاسقا فهو المسقط المأتي ترك شيئا في الصلوة يعتقد المأموم
واجبا كالجهر والاخفات مثلا لاجل شبهة او دليل فالاقرب انه لا يجوز له ان يأتم به لان تجاب
ما يعتقده المأموم مفسد للصلوة فكان كما لو خالفه في القبلة حال الاجتهاد ولو فعل
الامام ما يعتقد تحريمه من المختلف فيه فان كان بترك شرطا للصلوة او واجبا فيها فالصلوة فاسدة
وصلوة المؤتم به كذلك وان اعتقد خطأه في الاعتقاد لانه ترك واجبا بالنسبة اليه وان كان
يفعل ما يعتقد تحريمه في غير الصلوة كالسباحة الى ملى بلفظ التحليل مثلا فان كان صغيرة لم يخرج
بذلك عن العدالة مالم يداوم الفعل وان كان كبيرة كان فاسقا وان كان عاصيا كالمستفتي المجتهد
اجتهاده لم يخرج العامي عن العدالة وجاز الصلوة خلفه فرضه سواء الفعل او فعل اختلف في
في فرد مالم يداوم ودلالة على عدم الاصرار الا بتكرار الفعل فلا يحصل بمجرد الفعل مع قصد العود فيه
تأمل وانفع ظاهر الكلام ان مجرد فعل الامام ما يعتقده المأموم واجبا يكفي لصحة الاقتداء به ولو
كان بنية الندب كما هو معتقده وذلك غير بعيد حصوصا في السلم والصلح الشائع حكم بالبطلان
مع انه يمكن ان نظر الى ان ذلك ترك الى واجب في الحقيقة عنده بل ترك واجب وفعل حرام
في حقه في الكل تأمل حصوصا مع الفعل منزلا المأموم في النية وفي المناهيات انه وانه اذا كان
الامام مجتهدا وعدلا وترك ما يعتقد المأموم وجوبه مع اعتقاد جواز ذلك لم يخرج عن
العدالة بذلك كما هو حقه بكون ذلك حكمه في نفس الامر بالنسبة اليه الا الان بحيث
لو فعل خلاف ذلك لحكم المجتهد الذي فعل الفعل موافقا لرأيه بتحريمه عليه وبطلان
صلوته به ما يجد ما يمنع الاقتداء به وبالجملة ان صلوة الامام صحيحة في نفس الامر عنده وعند

سائر المجتهدين الذين خالفوه فيه فوجد جميع الشرائط فلم لم يحكم بجواز الاقتداء في مثله واعتقاد
المأموم انه لو فعل ذلك هو ايضا صلوته لا تصلح في صحة صلوة الامام التي انما يشترط صحتها عنده
فانه انما يقدح في الاقتداء به انتهى وبالجملة ليس هنا شرط اخر سوى اعتقاد المأموم وحكمه بصحة
صلوة امامه وهو موجود فينبغي الصحة مطلقا في مخالف القبلة لم يزد الاختلاف بشرط الخلل
لم يكن مجمعا عليه وكان قول المصنف ره فالاقرب انه لا يجوز الى اخر الشاه الى ما افتداه فتم واما
الاحتياط فواضح ولكن مستلزم بعض الاوقات تفويت مثل هذا الثواب العظيم اذ الظاهر كون الحكم
في المقلدين للمجتهدين المختلفين كذلك فان الظاهر انه اذا لم يحكم بصحة صلوته خلفه لاجل ترك ما
يعتقد وجوبه فكذلك لم يحكم المقلد الذي يبني الامر على تقليده فتم كان ذلك هذا البعد لتحقيق
كلامه اعلى الله مقامه والاقرب عندي ما اختاره المقدس الاردبيلي ره الا في الاختلاف
في القبلة لان موافقة المأموم للامام يستلزم ترك الاستقبال الذي يكون من شرائط الصلوة لا
ان يقتدي به ولا يوافقه في القبلة والظاهر انه ليس مخالفا للاجماع لان العلامة ره قد اختار ذلك
في التحرير حيث استشكل الابطال وبعض المتأخرين عنه كما في شرح الجعفرية وفي قول العلامة في
المنتهى فالاقرب انه لا يجوز وكذا قول الشهيد في البيان اشعار بان المسئلة ليست اجماعية
عباراته القواعد مصرحة فيه الا ان يقال ان العلامة في التحرير انما اختار الجواز اذا اختلفا في فروع
شرعية وكذا كلامه في المنتهى وكلام الشهيد في البيان انما يشعر ان عدم اجماعية المسئلة في
الاختلاف في الفروع الشرعية وكذلك كلام الشهيد في القواعد مرجح في عدم اجماعية المسئلة
اذا كان الاختلاف فيها وذلك لا يلائم الاخبار الدالة على فضيلة الجماعة ولانه لو كان جواز
الاقتداء مشروطا بصحة صلوة الامام عند المأموم كاشتراطه بعدالته لكان الواجب عليه الفحص
عن مذهب الامام فيما اختلف فيه الاصحاب من الشرائط والاجزاء كما يجب عليه الفحص عن
عدالته وليس كذلك بالاجماع ظاهرا ولا يخفى ان ذلك انما يدل على صحة الاقتداء اذا كان بينهما اختلاف

في الفروع الشرعية واما اذا كان بينهما اختلاف فيما يرجع الى الحس كما اذا اختلفا في القبلة او كان
الامام على غير طهر بسبب الحجاب او النسيان او كان على ثوبه او بدنه نجاسة وهي تعلم ذلك فالظ
عدم جواز الاقتداء به والظ انه لا خلاف فيه فاطلاقات الاخبار لا يدل على جواز الاقتداء في تلك
الصور وكذا الدليل الاخر ولذا لا يجوز البناء على الاتمام اذا ظهر للمأموم في اثناء الصلوة ان
الامام على غير طهر بخلاف اجزائه وانما اختلفوا في انه استيناف كما عن السيد المرتضى ره وابن
الجنيد او عدول الى الانفراد كما هو المشهور وعن الذكرى ويصلي بهم بعض الصلوة ثم على انه
على غير طهر اتم القوم في الرواية جميل وفي رواية حماد عن الحلبي يستقبلون صلوتهم انتهى قيل
لم نطلع على رواية حماد في كتب الاخبار انتهى ويمكن ان يقال ان الجاهل ان كان جاهلا بالحكم
يجب تنبيهه من باب بث الاحكام ونشرها فانه واجب وهو وظيفة الانبياء والمعصومين
تبيينهم ويدل عليه ما رواه عماد الاسلام والمذهب الشيخ محمد بن يعقوب الكليني اعلى الله درجته
في اصول الكافي في باب روايتنا الكتب والحديث عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
البرقي عن بعض اصحابه عن ابي سعيد الخدري عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام
اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان
هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم وان لم يكن جاهلا بالحكم بل جاهلا بالموضوع لا يجب عليه الاعلام
لانه يستلزم الكون تلف النفس المحترمة وهلاكها لان حفظ النفوس المحترمة واجب وفي
وجوب حفظ العقل يجب تنبيه من يريد ان يشرب مسكرا جاهلا بانه مسكر وجهان من ان
الصبغ يجب على القول بالوجوب تنبيه من يريد وطي الاجنبية او انه يريد نكاح امرأة وجنبه بل
على الوجوب قوله تعالى احرزوا وعلى عدمه الاصل ولا يبعد ترجيح الاول والفرق بين
ان يكون الوجوب من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بانه من باب وجوب البث
والنشر لان مقتضى القول بكونه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه لا يجب على العالم

الا اعلام الفاعل

الا اعلام الفاعل المحرم في الواقع ومقتضى القول بكونه من باب البث والنشر انه يجب اعلام
الجاهل مطلقا سواء كان فاعله الحرام او لم يكن فاعلا وان الاعلام على القول الاول لا يجب ان يكون
بصورة النهي والامر بخلاف الاعلام على القول الثاني وانه لا يتوجه على الثاني الايراد بان
الجاهل معذور بخلاف القول الاول فتأمل وانه على الاول يلزم اعلام الجاهل بالحكم والجاهل
بالموضوع بخلاف القول الثاني فانه انما يقتضي اعلام الجاهل بالحكم هذا اذا كان الخطاء
في الحكم بسبب الجهل به واما اذا كان الخطاء في المصداق كما اذا علم انه يجب الرجوع الى المجتهد
ورجع الى غير المجتهد بتوهم انه مجتهد او علم انه يجب الرجوع الى العادل ورجع الى الفاسق
بتوهم انه عادل او علم انه يجب الرجوع الى الاعلم بتوهم غير الاعلم اعلم فرجع اليه فهل يجب
التنبيه والاعلام او لا يجب الظ عدم وجوب الاعلام والتنبيه الا اذا كان في اعتقاد
اجتهاده نفس الخطاء في تعيين المجتهد فرجع الى غير المجتهد بتوهم انه مجتهد فانه يجب على
من يعلم انه ليس مجتهدا ان ينبه ذات المتوهم على خطائه اذا كان مقصرا من باب وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وفي ذات المدعي الاجتهاد اذا كان ادعاؤه الاجتهاد لا عن
اعتقاد بل للرياسة او جلب بعض المنافع الدنيوية واما اذا كان عن اعتقاد وكان خطاؤه
فان كان مقصرا في ذلك الاعتقاد يجب ايضا تنبيهه ونهيه عن ذلك الادعاء وان لم يكن
مقصرا ففي وجوب تنبيهه ونهيه عنه اشكال ولا يبعد ترجيح الوجوب لانه تجسس في الدين
وتخريب شرع سيد المرسلين ثم ويفتي في العبادات من الطهارة والصوم والزكوة والخمس
والحج فيأخذ به بعض العوام فقد قالوا ان عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا له باطلة يجب عليه
القضاء والاعادة فيجب على هذا ان تكون عبادة ذات الغالط ومقلديه باطلة وفي المعاملات
ما يتعلق بالدماء والفروج والاموال والانساب ويحكم بين الناس بغير ما انزل الله تعالى
الله تعالى ولتكن منكم امة يدعون بالخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وتوفيق

انه يعيدون بالحق وبه يعدلون ولو لم يجب يلزم الهرج والمرج واختلال نظام الشريعة
بل نظام العيش وان لا يكون فرق الغالطين فتكون بقول المجتهد كل من اتى لا يرضى بالسكوت
فانه انما يقول بحجة كل من اتى وهو لا يستلزم وانكار وجوب الاجتهاد ان لا يكون تنبيه
الغافلة واجبا كيف وهو يستلزم ذلك بيانه ان لا ينقض حكم كل من يحكم بين الناس اذا ظن
ان الحكم الذي انزله الله ذلك وليس كذلك فانه خلاف الاجماع بل الضرورة من الدين ثم لا
ينبغي لمن يبقى الاجتهاد ويتفق بين الناس ان يجتهد في حصول الاعتقاد باجتهاده بغرض
ما يجب من السائل على اهل الخبرة من المجتهدين المسلمين وغيرهم فمن يعلم انه اهل الخبرة او
يظن ظنا متاخما للعلم انه من اهل الخبرة فيصدقون باجتهاده وينبغي ان لا يترك الاحتياط انه
يكفي بالعرض على الواحد والاثنين لان احتمال الخطاء في اهل الخبرة بعيد ومنها انه يجوز
نقض الفتوى اذا ظهر خلافها ام لا يجوز ويجيء ايراد ما ذكر الاصحاب في كتبهم الاصولية
والفقهية في نقض الحكم والفتوى والاستفادة منه ثم ايراد ما ذكروه في الفرق بينهما ثم التعليل
بالى اما الكلام في جواز نقض الحكم والفتوى فقال السيد عميد الدين في شرح كلام العلامة
المبحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد في نفسه عمل على ما ادى اجتهاده اليه الحادثة
التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان تتعلق
بنفسه خاصة او تتعلق بغيره فان كانت مختصة بنفسه عمل على ما يؤدي به اجتهاده اليه
كما فان تساوت عنده امارات الثبوت وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد
الى ان يظهر له رجحان احديهما على الاخرى فيعمل على الى الراجح ويطرح المرجوح وان تعلقت
بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما
بان يقتسماه او ينزل به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما او وجد فان فقد تراضيا بمن
يحكم بينهما فمن حكم عليه بينهما لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في البضع

وروعه بكلمات الطلاق مثل قوله لزوجته الدخول بها انت بائن ثم راجعها فانه شايع عند الشافعي
فيسلط على وطيها غير شايع عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فقد
يسبق له على ارجعا الى حاكم يفصل بينهما اسوا كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن
ثم ان الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان
الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحدوا وما اتفق عليه المجتهدون ان
تعددوا فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الارهد فان تساويا في العلم والزهد تخير في
استفتائهما شاء ثم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاولى العمل
بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده
الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول
مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا طلاق حكم الطلاق فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير
اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل
تغير اجتهاده وبقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم الصادر
به اكده وقرره فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم بحاكم لم يفارقها اتفاقا ولم يحل
له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يخرج الشيء عما هو عليه فان كان الحل
ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل
ان يتزوج العامي المختلف ثلثا بفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك
المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاده وصنوعه عن القبلة في اثناء الصلوة
فانه يجوز من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى لخلله في قضاء القاضي فانه متى انتصب
لحكم المجتهد فيه استمر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنقض
قياس جلي وهو ما نص الشارع على الحكم وعليه نصا قاطعا وثبت تلك العلة في

الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا بظهور خطائه قطعا او لو تغير الاجتهاد المتاخر بالقضا
والحكم بالاجتهاد الطارى عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه
او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى
وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضى الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف
المصلحة التى نصب الحاكم لها التى يستفاد منه انه يجب على المجتهد الرجوع من فتواه
اذا تغير اتفاقا وعلى المقلد الرجوع من فتوى مجتهده اذا تغير على الاصح اذا لم يكن الفتوى
الاولى مستندا بحكم الحاكم واما اذا اقترن به فلا يجوز الرجوع عنه ونقضه ثم اشار المصنف
الى منع ذلك وهو وان تى العلامة فى النهاية فانه قال فيها البحث السادس فى نقض الاجتهاد
اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان فى حقه مثل ان يكون قد اداه الى جواز التزويج بغير ولى
او الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فيهما فان كان الحكم الاول
قد اتصل به حكم حاكم او قضاء قاض سواء كان المجتهد نفسه او غيره لم ينقض النكاح وكان صحيحا
لان قضاء القاضى لما اتصل به نفذ تاكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد محافظة على حكم
الحكم ومصلحته وينتظر لان الحكم من القاضى تابع للحكم فى نفسه لا مثبتا لان الحكم عند الاجتهاد
بحكم القاضى وعدمه فان كان سابقا لا يتغير وكذا ان كان غيره قد بصير حكم القاضى ما ليس
بحجة لان فى نفسه حلالا وان لم يتصل به حكم الحاكم لزمه مفارقتها اجماعا والا كان مستندها
بحل الاستمتاع بها على خلاف نفسه ويرتكبا المحرم بتحريمه وهو خلاف الاجماع وان كان
قد افتى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح العالى ثم تغير
اجتهاده اجتهاد المفتى فقد اختلفوا فى ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير
اجتهاد المفتى والحق وجوبه كما لو قلد من ليس من اهل الاجتهاد من هو اهله فى البلد
ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى فى اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة

الاخرى بخلاف

الاخرى بخلاف قضاء القاضى فانه متى اتصل بالحكم استقر على ما تقدم من الاشكال واما قضاء
القاضى فان كان قد خالف دليله قاطعا كنص او اجماع او قياس جلى وهو ما نص فيه على العلة
فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا وان لم يكن قد خالف دليله قاطعا بل اجتهد وحكم باجتهاده
فانه لا يجوز نقض حكمه والا لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض
حكم نفسه او حكم غيره بتغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد و
هكذا الى غير النهاية وهو يقتضى عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التى نصب الحاكم لها
انتهى ويستفاد من كلامهما ان تغير راى المجتهد يوجب النقض مطلقا وكلامهم فى كتاب القضا
يخالف ذلك ظاهرا وقد يتفق بعدم جواز نقض الفتوى الا اذا خالف دليله قاطعا
وقال المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد انه يجوز نقضها اذا ظهر خطاؤها ويستفاد كلامه
ثم كلام النهاية والمنية انه لا يجوز نقض الحكم الا اذا خالف دليله قاطعا وكلام المحقق فى
الشرايع يخالف ذلك فانه قال فيه الثالث لو قضى الحاكم على غريم بضمان مال وامر بحبسه
فعند حصول الحاكم الثانى بغلطه فان كان الحكم موافقا للحق الى ثم والا ابطله سواء كان مستند
الحكم قطعيا او ظنيا وكذا كل حكم نقضى به الاول وباب الثانى فيه الخطا فانه ينقضه وكذا لو حكم
ثم تبين الخطا فانه يبطل الاول ويستانف الحكم بما علمه حقا ويستفاد منه انه ينقض
اذا تبين ان الحكم اخطاء فيه سواء كان مستند الحكم قطعيا او ظنيا والمراد بتبين الخطا
كما فى المسالك ومجمع الفائدة المحقق الاردبيلى مخالفة الحكم للدليل القاطع او التقصير
فى الاستنباط فانه قال فى المسالك اذا حكم الاول بالحكم لم يجب على الثانى البحث فيه وجاز
له امضاؤه لكن لو نظر فيه فظهر خطاؤه وجب عليه نقضه وكذا يجب عليه النظر فى حكم الاول
لو كان الغريم محبوسا ولم يفصل الامر بعد وهذا هو مؤيد من المسئلة بسياق الفرق بين
الامرين وحيث يظهر له الخطاء فى احدى الصورتين لا يفرق فيه بين كون مستند الحكم قطعيا

كالخبر المتواتر والاجماع او لبنا الخبر الواحد وان كان صحيحا او القياس ولو على بعض الوجوه كنصوص
العلة وظهور الخطا في المستند القطعي بتبين الاستناد الى غيره مع وجوده وفي الظني بتبين
المضعوف في استناده على وجه لا يكون دليلا معتبرا عند الحاكم به في علمه بان المستند الى الخبر واحد مع وجود
ما هو ارجح وكان استناده الى الوجه المقصر في النظر وهو في ذلك لا يجوز رجحان خلافه عند الحاكم الثاني
مع كون مستند الاول مما يجوز الاعتماد عليه فان ذلك لا ينقض لانه لا يعلم كونه خطا فان كل واحد
من الامرين المختلفين في الفرض ظني لا ترجيح ويجوز على كل واحد منهما ان لا يكون هو الصواب
في نفس الامر بل يجوز عليهما معا اذ الممكن في المستند قول آخر وعلى هذا يجب حمل قوله
وبان للثاني انه الخطا على العلم بالخطا لا على مجرد وقوع الجانب المخالف وكذا القول فيما
لو حكم هو بحكم ثم تبين له خلافه فانه ينقضه مع العلم بخطائه لكونه قد خالف فيه دليلا قطعيا
او ظنيا وتقرر استقراء الحي مع في تحصيله كالمستند الى ما ظنه دليلا ولا ينقض ما يغير اجتهاده
فيه مع احتمال كل منهما موافقة الصواب في نفس الامر كما لو كان قد حكم بالشفعة مع الكثرة
ثم ظهر له ضعف ذلك القول فان مثل هذا لا يسمى خطا والاصحاب في هذا الباب عبارات
مختلفة وادلة متباينة والمحصل ما قررناه واقوى ما فيه الاشكال منها عبارة الشهيد في
س فانه قد ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفذه الحاكم
به ام لا وتحصيل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر عند من السنة او الاجماع او خبر
واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او مفهوم العلة عند بعض الاصحاب بخلاف
ما يعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات او ما تعارض فيه
عموم الكتاب او التواتر او دلالة الاصل اذا تمسك الاول بدليل يخرج عن الاصل
فانه لا ينقض اتفاقا وهذا يتم في الامثلة الثلثة الاول وهو نص الكتاب والمتواتر
والاجماع اما خبر الواحد وان كان صحيحا فهو من مواضع الخلاف وقد ذكره

جماعة من الاصحاب

جماعة من اصحابنا وغيرهم لكن القضية لا تنقض اذا كان قد ذهب اليه الاول لدليل اقتضاه و
مثله القول في مفهوم العلة وقد اعترف به في قوله عند بعض الاصحاب فان العمل به مبني
على نظر الحاكم وهو دليل ظني وهو مثل العمل بتقديم الاخبار المتعارضة اذا رجح بعضها المرجح
بل ان المرجحين للخبر المتعارض ما يظهر ضعفه زيادة على مخالفة مفهوم العلة فان الاخبار
يتعارض مع كون بعضها صحيحا او بعضها ضعيفا ويجمع بعضهم بينها او يخصص الصحيح بالضعيف
كما اتفق ذلك للشيخ في الاكثر واغيره في مواضع كثيرة وربما كان معتمد الجامع عدم
العلم بالخبر الضعيف في غير ذلك الموضع بظهور ذلك لمن وقف على كلامهم في هذه الابواب
فجعل هذا من باب ما لا ينقض مطلقا وما قبله مما ينقض مطلقا في موضع المنع والاظهر ان كل مسئلة
فيه الاختلاف وكان الحاكم به غير معتبر في النظر لا ينقض اذا رجع عنه المصير اليه وان
رجع عنه بعد ذلك انتهى وفي المقدس الاردبيلي في زبده كلام العلامة وكل حكم ظهر
بطلانه فانه ينقضه سواء كان الحاكم هو او غيره وسواء كان مستند الحكم قطعيا او اجتهاديا
اذا حكم القاضي بحكم اي حكم كان ثم ظهر بطلان ذلك قبل العزل او بعده ولغيره نقض ذلك
وابطاله وحكم بما يوافق الحق والصواب والظاهر ان القوي والاجتهاد كذلك وينبغي اعلامه
من استفتاه وافتاه وان كان مكتوبا في كتاب مرتب عليه وجهه انه خلاف الحق والصواب
فيجب رفعه لئلا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولا به ويعتقد الاحد
هو الحق الا ان المراد بظهور البطلان غيرها وقد يشبه ذلك بتغير الاجتهاد الذي لا يجب
نقض الحكم ولا اخراجه من الكتاب كما تراه في الكتب فان في كتاب واحد يوجد الفتوى
المختلفة وقد لا يكون بينهما فاصلة لاحد فليله وان كنا نحن نجد ان مرتب ايضا واعلم
من اخذه وعمل به يعمل بعده ويتم فتواه المتاخرة ثم لا يجب ابطال العمل الذي
عمله مثل ان صلى صلوات وترك جلسة الاستراحة ثم ظهر له وجوبها لم يجب عليه ولا

على مقلديه قضاء تلك الصلوات وانظر ان المراد بظهور البطلان الذي يجب به نقض الاول
هو الحكم ببطلان الحكم الاول بظهور دليل من الكتاب والسنة والاجماع المتواتر مع كونها
نصا في الباب وانما صار الى خلافه لظن عدمه او غفلة عن ذلك حين التفحص وبالجملة التقصير
في الاجتهاد والسعي في طلب الدليل وكذا لو وجد الخبر الواحد المعمول به عنده او عاما او
مفهوم موافقة بل المخالفة حجة عنده ايضا او قياسا جليا لكن وبالجملة ان يوجد دليل يجب العمل
به عنده وما راه وعمل بغيره من الادلة التي ليست بحجة مع وجود تلك مع تقصير في التفتيش
والسعي والاجتهاد بناء على ظن كتابة ظن ساعي والتفتيش لمثل الاصل والشهرة وعدم ظهور
الخلاف وحسن ظنه ببعض العلماء حيث نظر في كتابه وما راه فظن انه لو كان الذكره مثل
ان نظر في الخ او المنتهى وما راى له دليلا فرجع ان الادلة فافتى وحكم بخلافه فالحق الاول
ثم ظهر ما ذكرناه من الادلة المفيدة للظن وان لم تكن قاطعة مثل الاول والمراد بتغيير الاجتهاد
ان ينظر الادلة ويتتبع فيرجح بعضها على بعض فيرجح ثم ظهر ان العكس او مثل ترجيح
التخصيص على الاضمار وبالعكس او ظهر دليل مخفي بعد التفتيش التام في الكتب المتداولة
او في موضع وعمل ما كان يعمله وما كان يحتمله عنده كونه هناك ثم راه فيه مع كون المسئلة
اجتهادية وخلافية ووجود التامل في الطرف الذي افتى اولا وفي ذلك وبالجملة انه ينظر
ان كان الحكم الثاني وفتوى كذلك كان في الظهور والوضوح من حيث الدليل بحيث
يعد من خالفه مقصرا في الاجتهاد بل مقاليا ان خلافه ليس باجتهاد بل من غير نظر في دليل
وتامل ينقض وان لم يكن كذلك كان له وجه وقائل وكان الاول راجحا ثم رجح الثاني
رجحان ظهر لا ينقض فلا فرق في ذلك بين كون المستند قطعيا او اجتهاديا وكون
الناقض هو القاضي الثاني او الاول كما ذكره المص وغيره وكان الى ما ذكرنا اشار
بقوله ظهر بطلانه فان الظاهر من البطلان كونه كاملا وغير اصوب وكان التفصيل الذي ذكره

مقصود الشهيد

مقصود الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحاكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره
وسواء افتى الجاهل به ام لا وتحصيل ذلك مخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة والاجماع او
خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او مفهوم العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه
الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من الاشكال فيه وقد استشكله في ح بع حيث قال و
لا يجب في هذا الباب اجماع مختلف واذا تباينه والحصل ما حررناه واقوى ما به الاشكال
منها عبارة الشهيد في الدروس ونقل هذه العبارة ثم قال وهذا يتم في الامثلة الثلثة و
هي نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع واما خبر الواحد وان كان صحيحا فهو من مواضع
الخلاف ودليله ظني وقد انكره جماعة من اصحابنا وغيرهم في مخالفته لاقتراح اذا كان قد ذهب الى
الاول لدليل اقتضاه ومثله القول في مفهوم الموافقة ومفهوم العلة اه وهذا لا يرد عليه
ما نبهت الا ان الحق ان الفرق بين تغيير الاجتهاد الذي لا يوجب النقض وبين ظهور البطلان
الموجب لا يخلو عن اشكال فتامل ولعله يظهر مما حررناه انتهى وقال العلامة في القواعد
الفصل الخامس في نقض الحكم اذا حكم حاكم بحكم خالف فيه الكتاب او السنة المتواترة او
الاجماع نقضه الى والاقرب ان كل حكم ظهر له انه خطا سواء كان هو الحاكم او السابق فانه ينقضه
ويستانف الحكم بما علمه حقا ونظير فخر المحقق في الايضاح ان في ذلك والاقرب الى الحق وجمع
بما اختاره اولا من انه يجب النقض اذا خالف دليلا قطعيا فانه قال اذا علم الحاكم الثاني ان
الحاكم الاول اخطاء في حكمه او الحاكم نفسه علم انه حكم بحكم خطاء لمخالفته نص الكتاب او السنة
المعلومي الدلالة مع علم سند السنة او الاجماع نقض ذلك الحكم واما اذا ظهر خطاء الحكم لاستناده
في الاجتهاد الى دليل ظهر انه ليس بدليل في نفسه ولم يظهر له برهان على فساد هذا الحكم
بل ظهر فساده في مستنده فهذا هو المبحوث عنه هنا وقد اختار المص ان الاقرب نقضه
والحكم بما علمه حقا ووجه القرب قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله اه والخطاء لم ينزله الله

ولان ازالة ما يعتقده خطأ حكم بالخطأ مع العلم به او الظن وعجز جابر قطعا وفيه نظر لان قوله
مع العلم به لا حاجة فيه وقوله او الظن فانه في حيز المنع فان الدليل الظني لا ينقض ما حكم
بدليل ظني والا لم يستقر حكم انتهى وفصل الشهيد ره في الدروس تفصيلا مبنيا على ما ذكره المحقق
والعلامة ولا يدخل تحت قاعدة ظاهرا حيث قال العاشر ان ينقض الحكم اذا علم بطلانه
سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفرد الجاهل به ام لا وتحصيل ذلك يخالف نص الكتاب
او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او سفه من
العلماء عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بترجيح
من المرجحات او ما تعارض فيه عمومات الكتاب او المتواتر او دلالة الاصل اذا امكن الاول
بدليل مخرج من الاصل فانه لا ينقض انتهى ولذلك قال شيخنا الشهيد الثاني في المسالك
وله اصحاب في هذا الباب عبارات مختلفة واراد بتباينه والمحصل ما حررناه واقوى ما فيه
الاشكال عبارة الشهيد في الدروس واراد بعض المتاخرين من الاصحاب رفع التنافي
عن كلامه فقال في شرحه على القواعد وقد اطلق النقض جماعة منهم الشيخ وابن حمزة
ابن سعيد والمصنف في التحرير والارشاد ونص فيهما على التسوية بين استناد الحكم الى دليل
قطعي او اجتهادي وكذا الشيخ قال في ما وان كان الخطأ فيما يسوغ الاجتهاد فيه فانه لا ينقض
حكمه عندهم فاما ان يغير حكمه قبل ان يحكم باجتهاده الاول فانه يحكم بالثاني وبيع الاول
لانه عنده خطأ فلا يحكم بما يعتقده خطأ وهكذا لو افتى المجتهد على حسب الادلة فاجتهد
ثم تغير اجتهاده نظرت فان كان بعد الصلوة لم ينقض الاول وان كان قبل الصلوة حمل
على الثاني وهكذا لو سمع شهادة الشاهدين ثم فسقا فان حكم بشهادتهما لم ينقض حكمه
وان كان قبل الحكم بشهادتهما لم يحكم بشهادتهما وقد قلنا ما عندنا في ذلك وهو انه متى
بان له الخطأ فيما حكم به او فعله وعلم ان الحق في غيره نقض الاول واستانف الحكم بما

بما علمه حقا وكذلك في جميع المسائل التي تقدم ذكرها وشبهها انتهى ولا خلاف بين القولين
فانهم انما حكموا بالنقض اذا بان البطلان وبالسابق اذا كون بظهور دليل قطعي
لم يكن ظاهرا عند الحاكم او ظني يكون حجة عنده وسلم بالاول من غيره ما يصلح للمعارضة عنده وان
لم يكن حجة عند من حكم بالثاني او كان له عنده معارض والاشكال فالمحصل ما في الدروس
من انه ينقض الحكم اذا علم بطلانه ونقل كلامه الى اخر ما نقلناه ثم شرح كلام العلامة والاقرب
ان كل حكم ظهر له انه خطأ وقال والاقرب ان كل حكم ظهر له انه خطأ سواء كان هو الحاكم او السابق
فانه ينقضه ويستانف الحكم بما علمه حقا كان خطأه او لا وطالب او لم يطالب خالف
السابق دليلا قطعيا او ظنيا اعتمد عليه فيمن لم يحكم بما انزل الله وليس هذا وجها عاما
فيه كما قيل لما عرفت انتهى وقد تعسف في توجيه كلام الشهيد واغرب في الجمع بين
كلامي العلامة فان قوله والاقرب ان كل حكم ظهر له انه خطأ الى كما هو صريح في الرجوع عن الكلام
السابق ولقد اجاد في المحققين في شرح كلام والده ومن الواضحات اهل البيت اورد بما في
السبب فيه والتحقيق والتفصيل في نقض الحكم ان الحكم الذي حكم اما معلوم الحال او مجهول الحال
وان كان معلوم الحال فاما ان يكون من يعلم انه اهل الحكم مثل ان يكون مجتهدا حاذقا
او من يعلم انه ليس اهل الحكم مثل ان لا يكون مجتهدا فان كان الثاني ينقض حكمه وان كان
مجتهدا متجزيا فان لم نقل بجواز التجزي في الاجتهاد ينقض حكمه ايضا وان قلنا بجواز التجزي
في الاجتهاد فاما ان نقول بجواز حكم المتجزي او لا نقول به فعلى الاول كما هو الظاهر من
التحرير حيث قال في كتاب القضاء وهل يتجزى الاجتهاد ام لا الاقرب نعم لما روي عن
الصادق عليه السلام انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا
من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه بشرط ان يكون
عارفا بالجميع ما دليه انتهى لا يجوز نقضه وعلى الثاني كما هو المعروف المشهور يجوز نقضه

ويظهر من صاحب الكفاية الميل الى الجواز مع فقد المجتهد المطلق حيث قال ولا خلاف لمن
يعتد بقوله بين الاصحاب في اعتبار كونه فقيها جامعا لشرائط الافتاء والاتفاق منقول عليه
في كلامهم ويدل عليه مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا
يكون بينهما منازعة في دين او ميراث وروى الرواية الى آخرها ثم قال فالمشهور اعتبار كونه
مجتهدا مطلقا في المسائل لا يكفي اجتهاده في بعض الاحكام دون بعض على القول بتجزي
الاجتهاد ولم ينقل فيه خلاف وهذا الكلام ظاهره الاتفاق ولا يبعد القول بالاكتفاء
بالتجزي عند فقد المجتهد المطلق ورواية ابي خديجة مؤيدة لجواز الاكتفاء بالتجزي لكن
الرواية ضعيفة انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره والعلم المراد به العلم او الظن بما يفتي
وشرط ان يكون مستفادا من الادلة المعتبرة عقلا او نقلا فمن له ملكة استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية من الاصول والادلة حاصلة اشتراط كون القاضي عالما بالحكم والقضاء
في حال القضاء كونه مجتهدا وهو معلوم في علم الاصول لعمل ولجماع عليه الاجماع والاعتبار
والاثبات والاخبار عموما وخصوصا مثل خبر ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال لي
ابو عبد الله ع اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم
من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ولا يضر ضعف السند
به وبغيره لموافقته العقل وقبول الاصحاب اياه فيه دلالة على تجزي الاجتهاد والفتوى وتجزي
القضاء للتجزي فافهم وفي موضع آخر قال بعد رواية عمر بن حنظلة وفيها احكام كثيرة
وفوائد عظيمة الى وينبغي كون من روى حديث اهل البيت ع ونظر في حلالهم وحرامهم
وعرفهما حاكما وقاضيا وان لم يكن مجتهدا في الكل ولم يرو ما روي عنهم ع غيرهم ولم يعرف
ما حرم وحلل غيرهم وفيه ما رواه ابي خديجة قال قال لي ابو عبد الله ع اياكم ان يحاكم
بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم

حسين بن قمي

قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وقال في موضع آخر واما الشرائط الصادرة شرائط الفتوى
التي ذكروها في الاصول والفروع فكانهم اخذوها من الروايات لقوله وعرف احكامنا فان
عرفان الاحكام بدون الاجتهاد لا يمكن وفيه تامل لعدم حجية الاخبار وان
ظن الاخبار انه يكفي مجرد الرواية وان فهمها كاف ولعله اشار الى تجزي الاجتهاد وبالجملة
الروايات غير ظاهرة في ذلك فتمسكهم بدعوى الاجماع فتم فيه وقال في موضع آخر
بالجملة انه لا بد من ان يكون مجتهدا مطلقا لقوله وقد عرفوه في الاصول وذكروا شرائط الفتوى
والعلوم التي لا بد منها فيه بما لا مزيد عليه ولا شك في ذلك مع وجود المجتهد وامامه عدم
فالمشهور بل نقل عليه الاجماع على جواز الحكم ح ولكن يتامل في كلامه ره على الدروس
ما هذا لفظه قال الفقيه العدل الامامي وان لم يجمع شرائط الاجتهاد يحكم بين الناس
يجب العمل بما يقوله من صحة او ابطال وكذا حكم البينة واليمين والزام الحق وعدمه في
حال الغيبة وعدم المجتهد ابن فهد ره وكتب بعدها منقوله هذه الحاشية من الشيخ
حسين بن الحسام ولم فضله انتهى والذي يترجح عندي الان عدم جواز الحكم للتجزي مطلقا
فضلا عن دونه في الفتيا وعدم جواز اتباع حكمه لانه لو جاز له الحكم لكان واجبا عليه
ويجب على المتحاكمين بقوله وكلامها خلاف الاصل والمشهور اتفاقهم ذلك لو لم ندع الاجماع
عليه وشيخنا الشهيد ره قال في المسالك بعدم الجواز من غير ذكر خلاف فيه وربما يعطي
ذلك انه اجماعي وفي الاخبار لا دلالة عليه اما غير رواية ابي خديجة فظاهر واما روايته
فلانه افاد له على انه ع قد جعل من يعلم شيئا من قضايانا هم قاضيا والمتجزي ليس عالما
بل يكون ظانا وهي تدل اتفاقا على انه قد جعل من يعلم شيئا من قضايانا هم قاضيا وفيه
اشكال من وجهين احدهما ان من يعلم شيئا من قضايانا هم كيف يصير قاضيا على الاطلاق
الا ان يقال قد جعله قاضيا فيما يعلم والثاني ان جعله ع احدا قاضيا لا يفيد انه

ولا دلالة في الاخبار عليه

اذ فاس فيما اعتبر حجية الا ان يقال ان الائمة عليهم السلام لا يخالف احكامهم ومن يجعله امام قاضيا
يجعله الامام الذي اقيم قاضيا لان جعله ليس الا اذا صلح لذلك فاذا صلح لم يجعله الثاني اقيم
فمن جعله الصدر قاضيا يجعله امام العصر قاضيا وانه لا معنى لجعله قاضيا الا الاخبار عن كونه
قاضيا من جانب الله سبحانه وتعالى وبالجملة الفقيه بالرواية مع قصورها على جواز قضاءه
المنوي في الحال سيما اذا كان مخالفا للمشهور فان قلت لم لا يجوز حكم المنوي اذا لم يكن المجتهد
في الحال وحكم غير المجتهد اذا لم يكن مجتهدا اصلا يلزم اختلال النظم بسبب بقاء النزاع والخصومة
قلت هذا الاختلال يلزم اذا لم يكن مجتهدا ولا من يعلم فتوى المجتهد الحي ايضا فيلزم الحكم بين
الناس لغير المجتهد المطلق والمنوي ومن يعلم فتوى المجتهد الحي ويطلع على فتواه اذا لم يكن
مجتهدا حي ولا من يطلع على فتواه بل قد يلزم ذلك اذا لم يكن مجتهد حي ولا من يطلع على
فتواه وفتوى الميت فيلجئ الحكم والقضاء الى من لا يكون مجتهدا ولا مطلعا على فتوى المجتهد الحي
ولا فتوى المجتهد الميت وهو لا يقول به احد لانه خلاف الاجماع قطعا وحل الاشكال انه
في يوم ذلك فالباعث عليه انما هو تقصيرهم في تحصيل العلم فان قلت على القول بحجية الظن
مطلقا يلزم الزام ذلك قلت يلزم الزام اذا حصل للمكلف بعد التحري الظن بوجوب رفع النزاع
بين المتنازعين عليه وحصل له الظن بان حكم الله في الواقعة ذلك وهو غير فتوى المجتهد
بانه يجوز الحكم بين الناس لمن لا يكون مجتهدا ولا مطلعا على فتواه اذا لم يكن احدهما والعمل
بتلك الفتوى تقليدا والحكم الاول ينتفي بخلاف الثاني واذا رفع النزاع ولم يكن مجتهدا
مطلق فاما ان يكون النزاع بينهما لعدم اطلاعهما على فتوى المجتهد المطلق او لادعاء احدهما
شيئا ينكره الاخر فان كان الاول فاما ان يطلع على فتوى المجتهد المطلق الحي اخذ ويحكمها
لهما او ليس من يطلع عليها ويحكمها لهما فان كان الاول فيجب عليهما الاخذ بقوله اذا افاد
العلم او الظن لصدقه في الحكاية ولو كان الحاكي كافرا ولو افاد لاحدهما الظن دون الاخر

ينفي النزاع

ينفي النزاع واذا كان عادلا يجب عليهما الرجوع اليه والاخذ بقوله مطلقا وانما قلنا اذا افاد
العلم او الظن لصدقه في الحكاية لان الظن بان فتوى المجتهد مطابق للواقع غير معتبر في
الحكم فانه لو اعتبر ذلك لارتفع الخصومة والنزاع بالحكم فانه من الجائز ان يقول من حكم على
مزيده انه لم يحصل في الظن بان حكمه مطابق للواقع فلا يرتفع الخصومة وان كان الثاني فان كان
في المسئلة شهرة محققة لها فيجب عليهما الرجوع اليها وكذا اذا كانت محكية ويحصل لهما
الظن بها بسبب الحكاية والا ينبغي الرجوع الى ما اتفق فيه متن اللمعة والشرائع واذا اختلفا
فالى متن اللمعة اذا لم يعلم انه خلاف المشهور واذا لم يكن المسئلة فيها فالى الشرائع والاخذ
بالاحتياط منهما انكى اوفق وان كان الثاني فاما ان يكون النزاع مما يجري فيه الصلح فالظ
قبول الصلح ولا يبعد جواز الزامهما عليه واذا الزما عليه لا يجوز نقضه اي لا يكون مما يجري الصلح
فيه فاما ان يتمكن المدعي ان يحضر ادعاءه عليا الفقيه العادل او يتمكن المنكر من ان يجعل
كذب المدعي بطلانه او لا يتمكن المدعي ولا المنكر منه فان كان الاول فاما ان يكون الشخص
الفقيه العادل يعلم فتوى المجتهد الحي في المسئلة فيجوز له الزامهما على العمل والا فان كان
يعلم المشهور في المسئلة فكذلك وان لم يعلم انه ليس في المسئلة شهرة فان كان يعلم
فتوى الاعلم فكذلك ظاهرا وان كان لا يعلم فتوى المجتهد الحي بل يظن انه ذلك ففي
جواز الالزام اشكال وكذا اذا ظن ان المشهور في المسئلة او ظن ان فتوى الاعلم ذلك
وان كان الثاني فاما ان يتمكن المدعي من اقامة شهادة العدلين على ادعائه او لا يتمكن منه
ففي الصورة الثانية قد يقال بجواز قطع النزاع بالمصالحة على يمين المنكر وفي النقل الاول
فيه اشكال فان في مشروعية يمين نظر وفي الصورة الاولى قد يقال بجواز الزام من
ثبت عنده للمنكر على ما شهد به الشاهدان اذا كان فتوى المجتهد الحي منه معلوما
له من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك نحو ان يدعي الزوجية فساد النكاح

بوقوع عشر رمضانات الزوج من يدعي انها زانية فاثبت الزوجة ادعائه بشهادة عدلين
عند من يعلم ان فتوى المجتهد الحي انما تسبب لنشر الحرمة فيمنع الزوج من التمتع بها نهيا
له عن المنكر ويتركها لعجزها وبناء ذلك القول على ان شهادة العدلين قائم مقام العلم
فيتحقق شرط النهي عن المنكر وهي علم الفاعل بان فاعله المنكر منكر وفيه نظر نعم لو كان ذلك
الفاعل مقلدا لمن يقول بقيام شهادة العدلين مقام العلم يجوز له النهي عنه اذا كان مقلدا
لمن يقول بان المنكر المذكور فاعله الحرام وذلك القول على الاطلاق مشكل جدا نعم اذا كان عالما
بالحكم الشرعي بانه اذا تحقق عشر رمضانات يتحقق الحرمة ومع ذلك لا يجب يكون فاعله
الحرام وان كان الاول يعني يعلم الخارج انه مجتهد مطلق عادل فاما ان يعلم ان بناء حكمه
على امر يخالف مذهبه كما اذا وقع النزاع في صحة الطلاق وفساده بسبب وقوعه في حضور
رجلين على حسن الظاهر فتحاكما الى مجتهد يرى الطلاق صحيحا بناء على ان العدالة عبارة
عن حسن الظاهر وانه كاشف عنه ويكون الخارج مجتهدا كان او مقلدا مذهبه في العدالة
انما عبارة عن الملكة النفسانية التي تبعث على ملازمة التقوى والمروة وانه لا يكتفى
في حصولها الشخص الا بالمعاشرة الباطنة المتاكدة او وقع النزاع في تزويج الطلاق الواقع
ببعض العبارات فتحاكما الى قاض يرى الطلاق واقعا بتلك العبارة ويكون الخارج مذهبه
انه لا يقع بتلك العبارة او وقع النزاع في كفر شخص فتحاكما الى مجتهد يكون مذهبه ان الكلام
الصادر عنه يوجب الكفر ويكون الخارج مذهبه انه لا يوجب الكفر او وقع النزاع بين الزوجة
والورثة في الميراث فتحاكما الى مجتهد يرى ان ذات الحمل لا ترث من المنقول وغير المنقول
فحكم لها اعلم بانها ترث ويكون مذهب الخارج ان الزوجة لا ترث من غير المنقول مطلقا
او وقع النزاع بين الولد الاكبر والورثة في الهبة الى غير ذلك او يعلم انه يوافقه في المسمى
او يكون مجهولا لحاله في ذلك فاذا علم انه يخالفه مذهبا في المسمى فاذا حكم ذلك الحاكم يحكم

يجب تنفيذه

يجب تنفيذه وامضائه وعدم نقضه على الجميع حتى على من يخالف مذهبه مذهب الحاكم او لا
يجب الا على المحكوم عليه ومن كان مذهبه مذهب الحاكم على الظاهر بل المتطرح الاول والبرهان
بالنسبة الى من يخالف مذهبه مذهب الحاكم اعانة على الاثم بل على البر والتقوى واذا وجب
تنفيذه وعدم نقضه على الجميع فهل يجوز للمخالف له في المذهب ان يعمل بمقتضى رأي ذلك
الحاكم بعد الحكم يعني يجوز له ان يكون رأيه ان العدالة عبارة عن الملكة يجوز له ان يطلقها زوجها
في حضور رجلين كانا على حسن الظاهر فوقع بينهما النزاع فترافعا الى الحاكم فحكم بصحة الطلاق
المذكور وتزويج تلك المرأة المطلقة ويجب على من يكون رأيه في العدالة انها الملكة المذكورة
ان يقر الحكم الحاكم بان اليوم يوم العيد بشهادة رجلين متصفين بحسن الظاهر ويجوز له
يقول بفساد بيع الفضولي ان يشتري المبيع بذلك البيع اذا حكم الحاكم بعيد المرافعة بصحته
او عرف ذلك او لا يجوز له ذلك بل انما يجب عليه منع المحكوم عليه من الامتناع عن حكم الحاكم
وان يقول انه يجب على من كان مذهبه موافقا للحاكم الذي حكم بان اليوم يوم العيد بشهادة
الرجلين المذكورين اتباعه في الافطار ويجوز له ان يأتي للحاكم الذي حكم بصحة الطلاق ان
يزوج المرأة المذكورة وما ذكره وما ذكره من الاصول من الدليل على عدم جواز نقض حكم الحاكم لا يقتضي
الا الثاني فانهم ذكروا الحاكم انه لو جاز نقض لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار
الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض حكم نفسه او حكم غيره بتغير اجتهاده المفيد الظن لجاز
نقض النقض عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية وهو يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو
خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها وايضا الظاهر ان عدم اتباع المخالف للحاكم في الفتوى
له في الحكم لا يعد نقضا للحكم وايضا اتباع المخالف له اتباع لما هو المرجوح عنده واتباع
المرجوح قبيح وكلام العلامة في النهاية الذي نقلناه وفيه نظر لان الحاكم من القاضي
تابع للحكم في نفسه لا متبوع لان الحكم عند الامامية يتغير بحكم القاضي وعدمه فان كان شايعا

لا يتغير وكذا ان كان غيره فاذا صدر حكم القاضي بالبين يجب له في نفسه حلا لا يفيد عدم وجوب
اتباعه على الجميع ويظهر من كلام شيخنا صاحب القوانين المحكمة اعلى امر مقامه فيه الميل اليه
حيث قال في القانون الذي عقده لتحقيق جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق وعدمه
ويمكن دفعه بالتزامه في المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم امر امضائي بعد ان قال وما
يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم النظر وهذا الجلد جزاء وهذا اللحم مذكى لزوم
متابعة مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء ان الحكم لا ينقض وان
معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الآثار عليه كما سيجيء بيان ذلك ما يوهن القول
بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا انتهى وافاده الروايات
اكثر من ذلك ممنوع وكذا دعاء الاجماع على الاول بل لا يبعد ادعاء ظهور خلافه
لا مفسده في القول بعدم جواز اتباع المخالف للحاكم في الفتوى له فتم واذا علم انه يوافقه
فيما بني عليه الحكم فالظاهر وجوب اتباعه فيه واذا لم يعلم انه يوافق له او يخالف فيه
فالاصل الظاهر وجوب الاتباع ايضا وعدم وجوب الفحص عن مذهبه كما فيمن يريد الائتمام
بمجتهد عادل لا يعلم مذهبه في الصلوة وما يتعلق بها انه يوافق له في المذهب او يخالف له
مخالفة لا يجوز له الائتمام به فانه لا يجب عليه الفحص عن مذهبه بلا خلاف اجده ويجوز
له الاقتداء به كما يدل عليه سيرة المؤمنين في الامصار والاعصار ظاهرا وايضا لو كان
الفحص عن مذهب الامام شرطا في جواز الاقتداء لوصل الينا كما وصل الينا شرائط عدالته
والقول بان الاختلاف في الصلوة لم يكن في اصحاب الائمة بعيد جدا فتم فان قلت فمع
تجويز المخالفة كيف يجوز له الائتمام وشرط صحة الاقتداء ان يكون صلوة الامام صحيحة
عند المأموم فان قلت انه مبني على حمل فعل المسلم على الصحة قلت ذلك انما يفيد
حمل فعله على الصحيح في نظره دون الصحيح في نظر الحامل كما نص عليه بعض المتأخرين

قلت انه مبني على القاعدة المستفادة من الشارع من حمل فعل المسلم على الصحة والمراد بالصحة الصحة في
نظر الحامل اعني ما ظنه الصحيح النفس الامري والا يلزم تعطيل الجماعات وسد باب المعاملات فان الرجل
يريد شراء ان يزوج امرأة طلقها رجعيا ولا يعلم انه طلقها على الوجه الصحيح عنده او الصحيح
عند المطلق فلو لم يجعل طلاقها على الصحيح عنده لم يكن تزويجها جائزا له او يريد شراء اللحم في
السوق ولا يعلم ان المذكى موافق له في شرائط التذكية او مخالف له فلو لم يجعل التذكية
الواقعة على الصحيح عنده لم يجز له شراء اللحم من السوق وكذا وهكذا ويدل شيخنا صاحب
القوانين المحكمة هذه المعاملات في صورة الجهل بالصحة على عدم جواز نقض الفتوى با
الفتوى حيث قال في القانون المذكور اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض
الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه بما يخالف قاطعا فجعلوا
الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر فيتسلسل
فتفوت مصلحة نصب الحاكم ومن نصب الحكومة وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه كلام اصحابنا
وفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى وكلامهم في ذلك محرر فاذا اردوا جواز نقض
الفتوى بالحكم بعد تحقق الخاصة والرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي
الدعوى اذا بني مطلبه على فتوى مجتهده والآخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فلا نقض
مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالفت رأيه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين لا سند كرنا وجه
التقييد بقولنا في الجملة وان اراد جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي يقطع
بانهم اراد وان جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي
فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل واما
لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما بعد العمل فجواز
العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذا العمل في واقعة اخرى ان تغير رأي مجتهده

او تبدل مجتهده بمجتهد آخر فيخالفه واما المفتون فخالفا لجواز عمل كل مجتهد على ما اداه وان
كان مخالفا للاخر وهذا هو قول الشهيد ره فانه قال في القواعد بعد البيان التي نقلناها
عنه في مباحث الاجتهاد وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للعمل عن مخالفة مقتضاها من
المفتين ولا من المستفتين فلا يمنع المستفتي له ان يستفتي آخر الى آخر ما ذكره واما جواز
نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطاله من راس او تغيير الحكم فيه عموم من الكتاب والسنة
توضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاجتهاد مما لم يعلم عليه دليل حكم وضعي ومنها
ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة
الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها
مما اختلف فيه وعلى ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة
ابيها وعقدنا هنا بذلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق الدخول
والمراضعة بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليه لا يستلزم الدوام فان
العقد يقتضي الاستمرار ما دام انما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه
الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق
او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في اية
وجه ان تجدد الراي من القواطع وكذلك الحكم بجواز عقد المتراضعين بعشر رضعات
عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع اردات ما يؤكل
لحمه او ما لا يؤكل لحمه في غير عدد الانسان وغيرها مما لا يحصى وكان مقتضى الحكم رفع النزاع
ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا يتناقض الغرض المقصود منه فكان
مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم و
شرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي

في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصه من ان يبني امر معاشه او معاده
على فتوى مفتيه وامر المعاش بعينه ما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يصير الى
المستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة لا دائما
وكان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة
المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من حيث تغير
راي مجتهده حتى يستبعد جواز التفرق مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم
مع تغير الراي وكذلك الحكم في المجتهد اذا تغير راية وكان هو صاحب المعاملة والنكاح
فلا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو اجرى عليه حكم حاكم كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب
عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما شرعيا يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب
الاجتناب ليس ما يوجب يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم
الدوام وان استعمله فبعد تجدد الراي بحكم يقبل ملاقاة ووجوب الاجتناب عنه بل
هو كذلك اذا انفعل بنجاسة قدح خاص ووقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا الغير
ان الحكم بنجاسة لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب
اذا تجدد الراي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب
الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى
يستلزم الدوام اذ العلة الموجبة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى
بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز
نقض ما حصل من الفتوى وهو مختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى
فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد فان شئت اجراء هذا الاصل
في العقود فاذكر من المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك

فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الرأي في نجاسة ماء القليل وعدمها قبل الاستعمال
ايضا وهذا يجد في الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم
تفريع حرمة المنكوحة بعده في فان كان يجوز المجتهد اذا تغير رأي مجتهده ان لم يلحقه
حكم حاكم ادم يبطل عقده الحاكم بنفسه او يترجيحه على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه
وفسخه اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر يخالفه في ما لا زاد وقع العقد
بغير الحاكم او خصه الحكم الخاصة وكذلك عند المعارف المخالف اذا وقع بتقليد مجتهد
يرى ذلك بل قد يفهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك في المجتهد الذي نكح
امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه او لغيره بتوكيله ورأها حراما فانه يحرم عليه الا ان
يلحقه حكم حاكم ويفهم حرمته مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض
الفتوى بالفتوى مطلقا اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد
المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الآتي وكذلك
يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه
فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم
انما هو شخص واحد لا يتجاوزه الى مورد آخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى نحو
متعدي من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمذكور ايضا الاستصحاب
ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الزوج والاموال والاملاك
وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي لو تجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الرأي انما هو
جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على المنهج المشروع المكلف
به وعدم ترتيب اثر الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل و
الحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود ولا سيما الحاصلة وقوعها مطلقا

مشكل وتأمل

مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد
في المعاملة التي جاء اولا بنى عليها الفسخ ادعى بها من ممنوع مع ان دعوى الاجماع على
المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة عليهم السلام بعيدة لا سيما ولو فرض ان يقول
بالمكانة وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الادلة وسلمناه فانما السلم في
مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي في عدم
جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضه فلا بد ان يقول ببطلان المهر المسمى
مثلا ولزوم المهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك
اذ المذكور من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفائه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه
من حين التغير ان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالرأي الاول من راس فمع انه ليس نقض حقيقي بل ليس بتغير رأي حقيقة في هذه المسألة
الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بحرمة العقد مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمته
ابتداء بعد الحكم بحله المستلزم لحل استدامته فلا بد من القول بلزوم الطلاق والتزام
توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ ليس في باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الخيار
السابق ولم يقل به احد وبالجملة بدار الكل من زمان غيبة الامام الى الآن على تقليد المجتهدين
بل الغالب في الخلق لا مجتهدون ولا مقلدون حسب امر هؤلاء كلهم ولكن امر المقلدين
في البلاد البعيدة الذي لا مناص لهم عن التقليد واوضح معرفتهم هو ذلك انما هو
على العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان اكثر المعاملات
خلافية وهذا الاشكال يجري في كلما فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته و
مضاربته ونكاحه وطلاقه كلما حصل من المجتهد او بمباشرته او بمراقبته على تلك ان يحصل
ذلك تحقق الحكم وان لم يحصل الحصام بالفسخ والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته

ويبدل الحالة بمجرد تجدد رأي مجتهد او يبدله باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الرأي او
التجدد لتصحيحه ثانيا برأي اخر ثم فسخه برأي اخر ثم فسخه برأي اخر وهكذا فيلزم
التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده ومع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما
ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الميت وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد
فلا بد ان يدور من جميع معاملاته التي تجري وكل ما في يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد
اخر ليمضيه او يفسخه والحاصل ان كلها دال على جواز العمل برأي المجتهد وهو لزوم العسر
والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات وما يتفرع على
ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف رأيه مثلا اختلف العلماء في بعض
اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم
المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد
يرى ذلك وان لم يحصل المخاصمة ومرافعة اذ لا بد ان يتأمل الطلاق المجتهد بنفسه بتقييد
الطلاق والالتزام او باذن فيه بالحضور لكل او بعضه بعد الرفوع اليه لما كتابيا
مطلقا في صدور ما حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى وجواز امضائه
احكامها وان خالف رأيه يجوز للمجتهد الذي لا يرى صحته مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا
وقع بتقليد مجتهد ويجوزه ومعنى امضائه الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح
هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكر بدون اذن الولي
ان يفسخ النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا يجوز له ان يمضي
نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاء معناه حكمه
بترتب آثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا بناء على آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين
فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتب ثمراته عليه وان خالف رأيه

بحلاف

يحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الرأي بل
لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا
سائر الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر
المجتهد الثاني عسر عظيم وان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة خلوها عن المانع عند
من لم يطلع تحقيقه الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم العزة
بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا
فيه فحمله على الصحيح عند القائل لا عند هذا المجتهد وما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على
الاصل عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستقيمة لدوران التي عليها بناء معايش الخلق وترى المسلمين في كل عصر
ومصر يبنائهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق يعملون على ما تقدم
الاعلى الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان تكون معاملاتهم على طبق ما يصح عند ذلك
العالم والا فله حمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملة لوجوه كثيرة
بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيح عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل
احتمال مخالفة ما وقع من المعاملة لما هو رأي هذا الذي يحمل على الصحة ومع ذلك لا
يلتفتون اليه فترى العلماء بمجرد احكام الزوجين بين الى وجين من دون تفحص عن
خالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المرأة وجه باطلة عند ذلك
العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرا متزوجة بزوجها
بدون اذن ابيها او متزاوجة معه بغير رضاها مع ان ذلك العالم لا يجوزها او النكاح
وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وسائر المعاملات
فان الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء

والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل
فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة
عند الفاعل لا عند الحامل فالصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الجاهل فعدم
التفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه
صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليه مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان
ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب باعتبار ان الغالب في تلك
الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك ممنوع لا يخفى على المطلع
بالفقه والخلافات الحاصلة فيها وكل واحد من ابواب مشبعة للخلافات الكثيرة في نوعها
ففي الطلاق مثلا نفوا خلافات كثيرة من حيث الالفاظ في الصيغة ومن حيث الاحكام والشرائط
في كل واحد من اقسامه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ
الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان
احد العدلين هو وكيل الزوج دار الصلاتين هل كان اعتبار ذلك على ما هو مذهب الحامل او الزوج
او الوكيل فان في العدالة والتحاشف عنها اختلاف معروف وهل وقع الطلاق في حضور
الصلاتين مع معرفتهما الزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور
وان كان في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان
خلعيا فهل تحقق الشرائط فيه من الكراهة على النهج المطلوب ام لا وعلى الوجه الذي يعتبر
عند الحامل او الفاعل او نوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون
الكراهة وغير ذلك مما لا يخفى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والرهن مما يطول الكلام
بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع
ذلك بالاجتهاد والتقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة

لجهالة او مع

لجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين
منه دون الآخر وهكذا وبالجملة فتغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء
المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا ابطال ما يترتب على
الرأي الاول واقول المجتهد الاول لو حصل به انفاء الانتقالات والتفرقات مثل ان جعل المبيع
مهرا للزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها او باع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان ذلك
مستوجب عظيم بتفسيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال
هذا البيع رأي لا تجد دراي وتغيره يمنع ان رأي لزوم ابطال آثار الرأي الاول فكلامنا
ح مع ذلك المجتهد وبيان عنده عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة
نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق من راس بمن كلام آخر غير تغير الرأي فان من تغير
رأيه في الاجتهاد بان لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي
السابق ايضا ويجري الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات ثم يجتهد
رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة فيجب عليه القراءة
في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهد وهكذا الحال في البدل اذا تغير الرأي في الركعة
الثانية ويقع الاشكال فيما لو حصل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس
تقليدا لمن يرى طهارة النجاسة ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد هل يجب نزعه وتبديله
ام لا وانما يفيد الاستمرار وكما لو زوجته حتى يرد عليه عدم جواز النزع او لا لان المناط
في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو يتجدد آنا فآنا وليس ما يناط بالاستمرار
والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب والاكل
منه لو حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد
حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى

يجوز نقضه بالحكم ان لا دليل عليه نقض الفتوى بالفتوى وكثيرا ما ذكرته في نقضها با
لفتوى من الفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة
غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج وفي من تحققها بعد مدة مديدة
مع عدم ثبوت التراضي عليها في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من
في اصل نقض الفتوى بالفتوى واتباع نفي العسر والحرج في ذلك من احد المخاصمين يوجب
ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيه مخاصمة كما هو الغالب في المسائل
الخلافية التي هي مبنى امور حادثة لحقت ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبني في المسئلة
الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطمع والهوى او بسبب
التمسك بتغير راي المجتهد او بتبدله باخر ورافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم
بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وقد سبق الكلام في بيان حال
تجدد الراي وحصول المخالفة بين الرايين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرايين
وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها المخالفة الرايين مع
قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاول مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب التغير
وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه فا
لمشهور بينهم ما ادعى عليه السيد عميد الدين من الاتفاق بانه يبني على رايه الثاني فيحرم عليه
زوجته فاما الان يحتمل حكم حاكم قبل ذلك فيحرم عليه لكثرة فتوى الحكم وناصل فيه بعضهم لان
الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يجي به حكم الحاكم لعدم الدليل
غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره
بعد وقوعه على ما هو مقتضى كلامه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى
الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جواز

الكلام المسكوك ايضا يجيء

استدامتها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب
ثبوت الفسخ السابق المثبت لحكم المثل على الاظهر لظهور فساده من راس واذا كان كذلك
فاذا انفسخ النكاح تجدد الراي فان لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد
رايه وتحكم له بعد ذلك بجواز العقد وصحته راسا فمقتضى الحمل على الراي الثاني هو
جواز الدخول بها والنقل اليها اذا كان في حال التجدد وانه كشف عن صحة
العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم يجي العقد الاول الا بتجدد الراي و
مظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد
وهل يجوز ان يتجدد رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم
به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين ره من الاجماع فهو ممنوع كما اشار اليه ابن سعيد
ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة الا بعد حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير
الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو ممنوع لوجود المخالف فيه وان كان هو لزوم التسلسل
عدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج لزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لراي نفسه
ايضا كما اشرنا الثاني مخالفة المجتهد لمجتهد اخر وكذا يجب ان ليس له مزاحمة ولا مزاحمة
مقلده اذا قلده واما انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعله او يترتب الاثار عليها كما
اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا اتبع مجتهده
الثالث مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يصل من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب
مزاحمته ايضا حملا لفعله على الصحة بل الامر كذلك ومن المجتهد ايضا بناء على ما سنحققه فيما
بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا له سيما في المسئلة التي
قلده فيها في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفته لمن علم انه بنى على
احد الاقوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد

او فاذون الاظهر فيه وجوب مراجعته في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان
عقد اخذه كك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة
مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل
الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه اثاره فالظاهر ترتب
الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المتحققة في تلك
المسئلة وعن مقتضى احد الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال
في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض
الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم
الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم
ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد
فلا بد من القول بالسند انه اثاره كما كان الحال كك في المقلد للمجتهد بعد تغير الى اي وكما كان
قولنا ببقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من
فتوى مجتهد فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره
من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي وكما
مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني
على معتقد الغافل الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطلا من جهة عدم
صدوره عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في زمان مع
عدم اخذها عن المجتهد وان هو واتى راي مجتهد العصر واستخبر بانه خلاف المجموع
من طرق السلف والخلف ولو تزاوجا المتزاوجان بشروطات ملاحظة دون معرفتهما
بالمسئلة ولا يجب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون

ذلك صحيحا الفتوى

ذلك صحيحا ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكك سائر المعاملات
ومحض توافق ذلك لراي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله عاملا وفقا لنفس الامر ولا يوجب
صحته وكذا اجارته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر لا يخفى لان غاية البطلان بالفرض
هو انشاء العقد بدون التقليد ولم يوجد مثل ذلك الحكم من العمل ولو كان ذلك لانما لما
تركه الامر بالمعروف والناهون عن المنكر لسلوك ذلك بحيث لم يخف هذا الاختفاء
ويؤيده الاستحباب ونفي العسر والحرج وغيرها ايضا لخاصة مخالفته لمن كان كك لكن لم يكن
جاهلا به بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة فلا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ
والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كك اذا وافق احد الادلة والاقوال في
المسئلة فيشكل ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا هو وافق احد الاقوال
في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف له وظنه انه خلاف حكم
الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما نحن فيه
فلا المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم
يتبع فيه مجتهدا وعلم جواز نقضه فيما لو اتبع المجتهد انما هو لانه متبع المجتهد وادى مقتضى
تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان
يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذه من المجتهد ايضا وهو كما مر الحكم
الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك
في العبادات والاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن
بانه حكم الله فلو زوج احد بنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع
الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا وهكذا وسمعه المجتهد الذي
رايه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما

غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ من المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في
المعاملات انما نقلنا هنا بامر خارج من المعاملة وان كان لا يمنع الخلاف في المسئلة
لحصول التردد عند ايراد الصيغة فلا يتحقق به الانشاء في الايقاع فان قلت الاصل عدم
ترتب الاثر والعدد الثابت من الترتب هو لحصول المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية
الامر دخول القائل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه انتهى واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخوله
بعد ملاحظة ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم
الوضعي نفسه وانتفاء الاصل من دون مدخلية العلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف
في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه مدخلية العلم نقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر
اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انكشاف رأي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل
من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني
يوجب الحكم بالبطلان لو كان ما اخذ من مجتهد آخر مخالف لرأيه والثالث لا مدخلية
له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رأيه انتهى والحاصل ان الاقوال
في المسئلة الاجتهادية مبتنية على الامارات الشرعية والقول بعدم ثمرة بطلان ما اخذها
لا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار اخذها لهذا المسامح وهو جار بالغيب
واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض انتهى يحتاج الى دليل يدل على ان دفع العقد بتراضي
من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا واسما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه
وانما يجري النقض فيما فيه ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف
الامارات الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلا فلا يجري فيما يدل على بطلان مثل
ما هي فيها وافق من المعاملة على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة
واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد انتهى عبارته والحق

ان المقام يعود بعيد

ان المقام بعيد لا يصفو من شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق رأي المجتهد هذا
مال اقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر
من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف
الرأي من نقض الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي
يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد لما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق
الدعوى وان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد
مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان يبنيا على تقليد مجتهد مجتهد واحد او ما يقوم
مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبق النزاع
ودعتهما القوى الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا انتهى وفيه
انه يحمل المعاملة الواقعة من المسلم على الصحة ولو علم انه لم يقلد مجتهدا حيا بل ولا مجتهدا
ميتا فليس الحمل على الصحة في الصورة المفروضة لا يستلزم نقض الفتوى وانه يحمل على الصحة
من يقول بنقض الفتوى كالعلامة والسيد عميد الدين ومن كان موافقا لهما في القول
المذكور هو جميع الفقهاء كما صرح به عبارته فليس الحمل الا للقاعدة المستفادة من الشرع
من حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية وهي في نظر الحامل ما اختاره الا ان يقال ان المراد
بعدم جواز نقض الفتوى بالفتوى عدم جواز نقض ما وافق فتوى من الفتاوى بالفتوى
مطلقا ولو كانت فتوى الاموات فتامل وفيه انه بعد تصريح العلامة والسيد عميد
الدين اعلى الله مقامهما بان نقض الفتوى بالفتوى مجمع عليه بين الاصحاب ومتفق عليه بينهم
لا يلتفت الى ما ذكر من الادلة والاعتبارات العقلية على عدم الجواز من الاستصحاب ونفي
العسر والحرج واستلزام جواز النقض التسلسل والهرج والمرج واختلال النظام وعدم
الاستقرار لانها اعتبار من ما ادعياه من الاجماع اما عدم الالتفات الى الاستصحاب فواضح

واما نفي العسر والحرج فعلى تقدير التسليم فهو قابل للتخصيص كما لا يخفى على اربابه التحقيق
فان نفي العسر والحرج من الادلة اللفظية القابلة للتخصيص واما استلزام جواز النقض الثاني
لان جواز النقض يستلزم جواز نقض النقض وهكذا الى غير النهاية وذلك يستلزم الهرج والمرج
واختلال النظام وعدم الاستقرار وان منع جواز النقض لا يناسب مذهب من يقول
بحجية الظن مطلقا او ظن المجتهد فان الدليل الذي اقيم على حجية الظن انما يقتضي رفع حكمه
برفعه الا ان يقال انه ثبت في الخارج ان ما ادى اليه ظن المكلف في المعاملات بعد استفراغ
الوسع يجب حاله يجب ان يستمر حكمه ولو تغير ظنه والى ذلك باثبات ذلك فان قلت
لم يسلم وجوب النقض يلزم الهرج والمرج واختلال النظام وعدم الاستقرار وبعبارة
اخرى ما يدل على عدم جواز نقض الحكم بتغير الاجتهاد يدل على عدم جواز نقض الفتوى بعينه
ويدل عليه انهم اوردوه حمل المعاملات الصادرة عن المسلمين على الصحة قلت لا بد في
تنقيح المقام من تفصيل وبسط في الكلام اعلم انه اذا اختلف باب الحكم في العبادات والمعاملات
فالتكليف اما الاخذ والعمل بالظن مطلقا او بظن المجتهد الحي او المجتهد مطلقا من اي شيء
اراده حصل او بما ادى اليه اجتهاد المجتهد الحي او مطلقا من كان حيا او ميتا من الامارات
والاسباب الخاصة مطلقا وفي الصورة الاخيرة اذا اجتهد المجتهد الحي في ما يتعلق بالعبادة وادى
اجتهاده الى فتوى فاخذ بتلك الفتوى وعمل بها ذلك المجتهد ومقلده ثم ادى اجتهاده
الى ما يخالف تلك الفتوى فهل على ذلك المجتهد ومقلده اعادة ما عمل بالفتوى الاولى
وبناء العمل على الفتوى الثانية وكذا اذا مات ذلك المجتهد او رجع المقلد عن تقليده
الى مجتهد يخالف فتواه فتواه هل على ذلك المقلد اعادة ما عمل بتقليد المجتهد الاول
او لا يجب عليه الاعادة بل انما يجب عليه ان يبني عمله فيما بعد على فتوى المجتهد الثاني
لا خلاف ظاهر بل قطعا انه لا يجب على المجتهد اذا تغير رايه ولا على المقلد له اعادة العبادات

التي كانت بينة

التي كانت مبنية على الرأي الاول لدلالة الامر على الاجزاء واصالة البراءة عن وجوب القضاء و
استلزام العسر والحرج المنفيين في الشريعة وكذلك لا يجب الاعادة اذا كان الفتوى الاولى مخالفة
للدليل القاطع او كان مقصرا في الاجتهاد واما على المقلد فظ واما على نفس المجتهد فلما
قررناه وهو ليس من جهة انه لا ينقض الفتوى بل من جهة ما ذكرناه ولو كان من جهة ان الفتوى
لا تنقض الفتوى لكان المجتهد الذي يخالف المجتهد الاخر فيما يتعلق بالصحة ان يأتم به
ولكانت المخالفة بحيث يحكم ببطلان صلاته وليس كذلك على المشهور نعم وهو يريد ان
الفتوى تنقض الفتوى بل يدل عليه في الجملة نعم واذا اجتهد فيما يدخل في ابواب المعاملة
وادى اجتهاده الى فتوى فاخذ بتلك الفتوى وعمل بها ذلك المجتهد او مقلده ثم ادى
اجتهاده الى ما يخالف تلك الفتوى كما اذا افتى بصحة بيع او نكاح فاشترى وانكح ثم ادى اجتهاده
الى بطلانهما فهل يحكم بعد تغير الاجتهاد بفساد البيع والنكاح الواقعين ورد المبيع الى مالكه
ان كان باقيا والاستيلاء ان كان مثليا وقيمته ان كان قيميا والاجتناب عن الزوجة نظرا الى
فساد البيع والنكاح او لا يحكم بفساد البيع والنكاح او يحكم بهما ولا يحكم برد المبيع و
الاجتناب عن الزوجة لان بناء الفتوى الاولى على استمرار اثار البيع والنكاح ولو ظهر
رجعت خلافها فانه لم يكن بناؤها على الاستمرار بل على عدم الاستمرار او الاستقرار
والاضطراب يلزم الاختلال العظيم في امر المعاملات لانه يلزم على هذا ان يكون كل معاملة
حلالا فيصادر من صاحبها في معرض الزوال وهي يوجب عدم الاقبال الى المعاملات
لما فيه فيختل النظام مقتضى ظ العلامة والسيد عميد الدين انما هو الحكم بالفساد في
البيع والاجتناب عن الزوجة وظاهرهما ان ذلك مجمع عليه بين الاصحاب بل مقتضى
القاعدة ذلك انهم وذلك لانه اذا تغير راي المجتهد وادى ظنه الى بطلان البيع والنكاح
يلزم ان يحكم ببطلان ما وقع قبل التغير وهو يقتضي الحكم بعدم ترتب اثار البيع والنكاح

الصحيحين على البيع والنكاح السابقين الا ان يقال ان ذلك نظير العبادة الواقعة ممن
يخالف مذهبه مجتهدا كان او مقلدا مذهبا فانا لا نحكم بفساد عبادة ذلك المخالف بل نحكم
بصحتها اذا صدرت منه وفسادها اذا صدرت منا ولذا لو نذر ان يعطي من يأتي بالعبادة
الصحيحة بنا يقول يجوز ان يعطيه من يكون مخالفا له في المذهب والرأي وكذلك العبادة
التي صدرت سابقا بتقليد مذهبنا فانا لا نحكم بفساد ما صدرت منا قبل التغير بل انما نحكم
بفسادها بعد زمان التغير واثار البيع والنكاح الصحيحين التي يترتب على البيع
والنكاح الواقعين قبل التغير الى اي انما هي اثار البيع والنكاح الصحيحين دون اثار البيع
والنكاح الصحيحين المترتبة على البيع والنكاح الفاسدين فان البيع والنكاح المذكورين
انما يكونان فاسدين اذا صدرا من تغير له بعد تغير الى اي وكان يجوز ان يكون عمل في
زمان صحيحا وفي زمان آخر باطلا وبينه ان الصحيح في الواقع ونفس الامر شيء واحد ويطلب
كل مجتهد باجتهاده ذلك الامر الواقعي والنفس الامري واحد المخالفين في المذهب لا يحكم
بصحة عمل المخالف كيف ولو قلنا بصحته لكان له ان يخطأه وليس كذلك بل نقول ببطلانه غاية
الامر انه معذور عنده لا على مذهب المصوبة ثم اورد ان الشارع قد اجرى على كل معاملة
قد حكم بصحتها في زمان بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي الاعلم او الحي مطلقا او مطلق المجتهد او
الجهل او الغفلة احكام الصحيح وانما نوظهر فسادها وبطلانها اذا لم يكن فسادها قطعيا
لئلا يختل النظام فانه لو اجرى عليها احكام الصحيح ما لم يظهر بطلانها واذا ظهر البطلان
كان اللازم ان يجري عليها احكام الباطل يلزم الفرد والعسر والحرج المنفيات فانه اذا نكح
شخص امرأة نكاحا كان في زمان صحيحا عن اجتهاد او تقليد او جهل او غفلة ثم تبين فساده
فلو كان اللازم عليه بعد تبين الفساد والبطلان بالاجتهاد او تقليد المجتهد المباعدة
والمفارقة عنها وكذلك على امرأته مضافا الى عدم المطالبة بشيء من حقوق الزوجية من النفقة

والكسوة والسكنى

والكسوة والسكنى والمصاحبة والموافقة يلزم الفرد والعسر والحرج وكذا اذا اشترى شخص
من الغير شيئا شراء كان في زمان صحيحا ثم تبين فساده وبطلانه فلو كان اللازم عليه بعد
تبين الفساد رد المبيع الى مالكه وعدم الانتفاع به والتصرف فيه ان كان باقيا والا غيره
مثله او قيمته يلزم الفرد والعسر والحرج وربما لا يلزم الزوجة الفساد لاعتبارها القول بالصحة
وكذلك البائع فيقع بينهما النزاع والاختلاف بل يلزم ان يجوز ان يجامع الناكح الذي تبين
له بطلان نكاحه بتجديد وله او رأي مجتهده او تقليد مجتهد آخر لموت مجتهده او وجوب
اعلم منه ففارق زوجته ونكحها بغيره ثم تبين له ان نكاحه صحيحا او اعتقاد البطلان
كان خطأ بالاجتهاد او التقليد بأن الزوجة التي نكحها بغيره بعد المفارقة وكذلك يجوز
ان يتصرف في مبيع يتبين له بعد اعتقاد صحة بيعه او لانه كان كاسدا باطلا فرده الى
البائع ثم تبين له ان اعتقاده الاول كان صحيحا خطأ وان اعتقاده الثاني كان خطأ
اذا كان في بدل البائع وهكذا الحال في الاجارة وغيرها من العقود اللازمة بل في الايقاعات
كما اذا طلق زوجته طلاقا صحيحا فزوجت بغيره ثم تبين له ان الطلاق الواقع كان باطلا
فيجوز له ان يراجعها فان قلت يبطل الزوجية في الصورة الاولى ويبيع المبيع البائع في
الصورة الثانية قلت الطلاق فرع الزوجية والمفروض انه يبين له انها ليست زوجته
والبيع فرع الملكية وقد فرض انه يبين له انه ليس بمالك له وايقاع الطلاق والبيع يتوقفان
على بقاء الزوجية والملكية في الزمن لا يتحقق الجزم وفي الصورة الثانية مع ذلك ان البائع ربما لا يرضى
بالاشتراء من المشتري ومع ذلك ينفي الاعتراض في الصورة الثانية وفيه انا لم نجد دليلا
يدل على ان الشارع قد اجرى على كل معاملة قد حكم بصحتها في زمان عن اجتهاد او جهل
او غفلة احكام الصحيح وانما نوظهر فسادها ما لم يكن الفساد قطعيا بل لا يلزم العلامة
والسيد عبد الدين يعطي ان الاصحاب قد اتفقوا على اجراء احكام الفاسد عليها بعد

بين الفساد وفي الاستند الا عليه بحمل المعاملات الصادرة عن المسلمين على الصحة باعتبار
من انه يحمل المعاملة الواقعة من المسلم على الصحة ولو علم انه لم يقلد مجتهدا حيا ولا مجتهدا اصلا
ما لم يعلم فسادها فلو كان الحمل على الصحة لمستند يلزم نقض الفتوى لم يبق لحملها على الصحة في
الزمن المذكور وجه بل كان اللازم على ذلك التقدير حملها على الصحة فيما اذا كان مجتهدا
او مقلدا للمجتهد مطلقا بل للمجتهد الحي الاعلم ان كان والا فللمجتهد الحي لان الدليل لو تم فانما
يدل على عدم جواز نقض فتوى المجتهد الحي فان تقليد المجتهد الميت غير جائز بكيف لا
يجوز نقض فتواه وهو فرع جواز تقليده بل على عدم جواز نقض فتوى المجتهد الاعلم
اذا كان اعلم لان الواجب انما هو تقليده الا ان يقال ان هذا انما هو بالنسبة الى المتفطن
العالم واما الجاهل والغافل فيجب عليهما تقليد المجتهد الحي الاعلم فلو عامل معاملة
فان كانت مطابقة لفتوى مجتهد حيا كان او ميتا واعلم كان او غير اعلم فهي صحيحة لا يجوز
نقضها وينتظر فان المسلم بالنسبة الى الجاهل والغافل انما هو الحكم بصحة معاملتهما
اذا طابقت فتوى المجتهد الحي الاعلم مع وجوده والتمكن من الاخذ بفتواه ولا يحكم بالصحة
اذا كانت مطابقة لرأي واحد من المجتهدين الاحياء اذا تساووا في العلم ورأى من كان
متمكنا من الاخذ منه والعمل بفتواه في صورة عدم التساوي ولا يلزم عدم وجوب تقليد
المجتهد الحي في المعاملات وهو خلاف اطلاق القائلين بان الناس في زماننا صنفان
مجتهد ومقلد عمل ما عداهما باطل وحمل كلامهم على ان المراد بالمجتهد مطلق المجتهد
الشامل للحي والميت ينافي دفاع اكثرهم انه لا يجوز تقليد الميت اذ لا وجه له
تخصيص كلامهم بان المراد ان الناس في العبادات صنفان مجتهد ومقلد للمجتهد الحي
والا ففي المعاملات صنفان مجتهد ومقلد للمجتهد سواء كان حيا او ميتا والاستشهاد
له فضلا عن اقامة الدليل عليه والظ ان ارباب هذا القول لا يرضون بذلك فان الظ

ان هذا القول

ان هؤلاء القائلين بقول بوجوب تقليد المجتهد الحي في العبادات والمعاملات جميعا فان قلت
ان مرادهم بالوجوب انما هو الوجوب التكليفي دون الوجوب الشرطي وتظهر الثمرة بينهما اذا قلد شخص
ميتا فان قلنا بان تقليد الحي واجب بالوجوب الشرطي يلزم فساد معاملة ذلك الشخص وان
قلنا بالوجوب التكليفي لا يلزم فساد المعاملة بل انما يستحق العقوبة بسبب ترك تقليد
الحي قلت دلالة القول اذا لم يقم عليه حجة بل الحجة التي اقاموها على جواز التقليد من الاجماع والكتاب
انما يدل على فساد المعاملة بدون تقليد المجتهد الحي نعم وبالجملة الظ ان مذهب القائلين
بعدم جواز تقليد المجتهد الميت انه لا فرق بين العبادة والمعاملة وانه اذا وقع العمل على
تقليد الميت سواء كان عبادة او معاملة والفرق بين العبادة والمعاملة خلاف مذهب
هؤلاء الجماعة ظاهرا يكون فاسدا وكذلك الحكم بصحة المعاملة الصادرة على فتوى المجتهد
الميت بدون العذر الشرعي مطلقا والفرق بين المتفطن المتمكن من تقليد المجتهد الحي و
غيره بانه اذا قلد الميت كان عاصيا بخلاف المتفطن الغير المتمكن منه والجاهل والغافل
فانه ليس لهم عصيان خلاف مذهب هؤلاء الجماعة ظاهرا فان قلت غاية ما افاد كلامك
انما هو وجوب تقليد المجتهد الحي وفساد ما لم يكن عن تقليده وهو لا يستلزم تقرير ما قاله
العلامة والسيد عميد الدين من نقض الفتوى بالفتوى فانه على تقرير لك تصح المعاملة
التي كانت عن تقليد المجتهد الحي الاعلم او الحي واذا كانت صحيحة فلا يجوز نقض فتوى
ذلك المجتهد بفتوى مجتهد اخر وكلام العلامة والسيد عميد الدين يعطي جواز نقضها
قلت انا انما اردنا ان نقول ان مذهب القائلين بان الناس صنفان مجتهد ومقلد
للمجتهد الحي ان المعاملة اذا لم يكن عن اجتهاد وتقليد المجتهد الحي تكون باطلة فتم المراد
فالحمل على الصحة انما هو مجرد التعبد لكن فيما لم يعلم فسادها اما بدليل قاطع او ظني
كما اذا اتى المضيف الضيف الذي يقول بحرمة العصير ان يبني عصيرا ويبيعه بجلسته

اذا هدى من يقول بحليته الى من يقول بحرمته فانه لا يجوز له الاكل منه لانه حرام عنده وكما اذا
اتى مضيف من ذبحه بقول بحليته الى مضيف يقول بحرمته لعدم اعتبار الذابح فيهما فانه يقول
بشرطيته في الذبح او اهدى اليه منها فانه لا يجوز له الاكل منه وكما اذا جاء احد بماء يقول بنجاسة
الطهارة فانه لا يجوز له الطهارة بذلك الماء الى غير ذلك والقول بان من المعاملات ما يراد به الاستدامة
والاستمرار ومنه ما لا يراد به الاستدامة والاستمرار وما كان من القسم الاول لا يجوز فيه نقض
الفتوى بخلاف الثاني فانه يجوز نقضه ما لم يحدث له ما خذا مدركا صحيحا ولا يبعد ان يكون
قولا مستحدثا والعسر والحرج كما يتخيل في نقض الفتوى في الاول كذلك يتخيل في نقض الفتوى في
الثاني فان من يقول بالحل والطهارة في الامثلة المذكورة باكل الزبيب واللحم واستعمال الماء
ينجس عند من يقول بالحرمة والنجاسة وفي الاجتناب عنه عسر شديد وحرج وكيد سيما
مع المخالطة بين المخالفين في الرأي وكذلك يتخيل فيه الغرر ايضا فانه اذا اشترى سمنا بفتوى
مجتهده انه طاهر ثم تغير رأيه وادى اجتهاده الى النجاسة فلو قلنا بجواز نقض الفتوى فيه
يلزم الغرر على البائع او المشتري ولو سلمنا استلزام النقض للعسر والحرج والغرر نقول
بان قاعدة نفي العسر والحرج الثلثة في الشريعة قد خصصت بما ادعاه العلامة والسيد عميد الدين
من الاجماع والاتفاق وفي الفرق بين الموضعين وتميزهما اشكال فان المعاملات باجمعها
يراد بها الاستدامة والاستمرار لكن الاستدامة كل معاملة بحسبها على حسبها فتم دعوى الاستدلال
عليه بانه يلزم منه جواز لمنع الناكح الذي يبين له بطلان نكاحه فتارك زوجته فنكحت
بغيره ثم تبين له صحة نكاحه وزوجته التي فارقها فنكحت بغيره وما معه انه يمكن الذب
عنه بانه بعد تبين الفساد اما ان يقع بينهما النزاع والاختلاف فيترافعان الى الحاكم
فيحكم بينهما واذا حكم الحاكم لا يجوز النقض كما صرح به العلامة والسيد عميد الدين او لا يقع
بينهما نزاع واختلاف لتوافقهما على الفساد ولو تبين بعد ذلك الصحة فاما قبل ان يتزوج

الزوج بغيره

الزوج بغيره وبيع البائع المبيع بغيره او بعد التزويج والبيع بغيره فان كان قبل ذلك
التزويج والبيع فاما ان يتوافقان في الصحة فلا نزاع واما ان يختلفان فرجعا الى
الحاكم فيحكم بينهما وان كان بعد التزويج والبيع فترافعان الى الحاكم فيحكم بينهما وفي الاستدلال
عليه بالسلام نقض الفتوى فيما يراد به الاستدامة والاستمرار اختلال النظم اما اذا قلنا انه اذا نكح شخص امرأة بنكاح كان معتقدا صحته ثم تبين فساده انه يجب عليه
ان يفارقها يلزم اختلال النظم وكذلك يلزم ذلك لو قلنا بوجوب الرد اذا اشترى
شخص من شخص شيئا باعتقاد الصحة ثم تبين الفساد وبالجملة يمتنع اختلال اذا قلنا
بنقض الفتوى بالفتوى فيما يراد به الاستدامة والاستمرار نعم قد يستبعد ان يقال بصحة نكاح في
زمان فسخ الشخص بذلك النكاح ثم تغير الفتوى بالصحة فيقال بفساده ويترتب على الفتوى
الاولى آثار الصحة ثم يترتب عليها آثار الفساد ويكون الفتوى الثانية ناقضة للفتوى
الاولى وكذلك في غير النكاح من البيع وغيره من اقسام المعاملات بعينه واقع فيما
اذا ترافع الطرفان المتوافقان في حال صدور المعاملة الى المخالف في الفتوى فيحكم على
احدهما بالفساد فانه يلزم عليه المفارقة ان كان النزاع في النكاح والرد ان كان النزاع
في البيع فان قلت اذا صدر المعاملة سواء كانت بيعا او مصالحة او اجارة او نكاحا
او طلاقا او عتقا او غيرها من العقود اللازمة والايقاعات عن المتوافقين سواء كان توافقهما
عن اجتهاد او تقليد او جهل او غفلة فلا يحكم الحاكم بالفساد بل انما يحكم بالصحة وان كان
مذهبه فساد المعاملة الصادرة عنهما قلت انه خلاف الاجماع والسيرة وعلى هذا
يلزم ان لا يحكم الحاكم بين المترافعين في المعاملة باجمعها لمرة لان كل مترافعين قد توافقا في
المعاملة حين الصدور بلا ريب وشبهة ولو عن جهل وغفلة وخلاف مذهب الاستاد
طاب ثراه حيث ذهب واما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان اراد ما

جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي
الدعوى اذا ابى مطالبة على فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فقد نقض
مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف رايه في المسئلة انتهى فان قلت الترافع الى الحاكم انما هو
فيما يحتاج الى الاثبات ومع العجز عنه يكون للمدعى ان يحلف المنكر ويكون للمنكر رد اليمين
على المدعى واذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين المتوافقين في حال الصدور
في الصحة والفساد فلا يرجعا الى المجتهد فانما يرجعان اليه للاخبار عن الفتوى في
الحقيقة قلت تفصيل المقام بحيث يرتفع عنه غوائل الاجماع والاجمال انه اذا وقع عقد
من العقود اللازمة كالبيع والنكاح والمصالحة والاجارة او ايقاع من قبيل الطلاق و
الخلع والعتق ثم وقع الاختلاف في الصحة والفساد فاما ان يكون المتخالفين مجتهدين
او مقلدين او احدهما مقلدا والاخر مجتهدا او يكونان جاهلين او غافلين او احدهما
جاهلا والاخر غافلا او غافلا فاذا كانا مجتهدين فاوقعا العقد فاما ان يكونا
في حال ايقاع العقد متوافقين في اعتقاد الصحة او متوافقين في الفساد او مختلفين
فان كانا متوافقين في الصحة ثم اختلفا في الصحة والفساد كما هو اكثر موارد المسئلة فاذا
رجعا الى المجتهد فليس ذلك رجوعا اليه للاخبار عن الفتوى لان اخبار المفتي لا يوجد
لهما انفكاكا اذ المفروض انهما مجتهدان والمجتهد لا يجوز له التقليد فلا بد من ان نقول
ان ذلك الدعوى ليست مسموعة وهو باطل فان الدعوى الصحيحة المسموعة هو دعوى
استحقاق عين او منفعة او ما في الذمة والمدعي في الفرض يدعي احد الامور الثلثة فان
المتوافقين في صحة البيع اذا اختلفا في الصحة والفساد فالمدعي اما من يقول بالصحة
او من يقول بالفساد وعلى التقديرين اما ان يكون الدعوى قبل التقابض او بعده وعلى
التقادير يكون الدعوى اما استحقاق العين او المنفعة او شيء في الذمة فيجب على الحاكم

سماع الدعوى

سماع الدعوى والحكم بينهما ودعوى الحضار لحكم فيما يحتاج الى الاثبات ممنوع وكلام المتن
حيث قال او رجعا الى الحاكم يفصل بينهما الى اخر يعطي ان الدعوى المذكورة مسموعة
ايضا ولا يجبر الحكم فيما يحتاج الى الاثبات من الحكم بالصحة وان كانت مخالفة لفتواه
نظرا الى توافقهما عليها طال الصدور فهو باطل لان الحاكم لا يحكم بالمرجوح عنده بل انما
يحكم بما هو الراجح عنده او يحكم بما يفتي به وهو يقتضي اختلال النظم فان الغالب في المعاملة
خلافه فانا نرى ان الطرفان المجتهدان على الصحة يترتب عليها الاثار الصحة واذا تخالفا
في الراي وترافعا الى الحاكم يكون يفتي بالفساد يحكم به فلا بد من اجراء احكام الفساد
عليها سواء كان كانت بيعا او مصالحة او اجارة او نكاحا او طلاقا او عتقا من العقود
اللازمة والايقاعات او شركة او مضاربة او مزارعة او مساقاة او عارية او وديعة
او وكالة من العقود الجائزة واذا علم احد الطرفين ان المجتهد الاخر يفتي بالفساد فهل
يجوز له ادعاء الفساد والترافع اليه ويكون له مشروعا ان يترتب عليها الاثار الفساد
بعد الحكم بالفساد الحاكم له بالفساد او لا يجوز له ادعاء الفساد واذا ادعاه فترافعا
الى الحاكم فحكم على مدعي الصحة بالفساد لا يحل له ان يترتب عليها اثاره الظ عدم الجواز واذا
كانا متوافقين في الفساد فبعد الاختلاف والترافع الى الحاكم اما ان يرجعا الى الحاكم يحكم با
لصحة او حاكم يحكم بالفساد فان كان الرجوع الى الثاني فلا كلام فيه وان كان الرجوع الى
الاول فحكم لمدعي الصحة بالصحة فهل يكون في الواقع صحيحة بعد الحكم باعتبار الحكم وقبل
الحكم اما الكشف عن الصحة او لان المعاملات من الاسباب الشرعية فما كان منها سببا لتحققها
من حيث هو وجد سواء كان عن اعتقاد وجزم او لم يكن عن اعتقاد وجزم بل وان كان عن اعتقاد
الفساد والبطلان ظ القاعدة المشهورة المسلمة عندهم من ان العقود تابعة للقصود
ان المعاملة على ذلك التقدير وهو اعتقاد المتعاقدين ان العقد باطل فاسد البطلان

والفساد لانهما على ذلك التقدير لم يقصد النقل والانتقال وحكم الحاكم انما يجدي في الظ
والانه يحلل الحرام ولا يحرم الحلال ولا يصير الفاسد صحيحا ولا الصحيح فاسدا وحيث
ان العقود والايقاعات من الاسباب الشرعية يوجد بها وجد مسبباتها ولو لم يكن عن
اعتقاد وجزم كاذب وباطل جزما قطعا فان القصد معتبر في العقود والايقاعات اجماعا
وقد مر جوابه في كتب العقود والايقاعات وهو لا يتحقق مع الجزم بالفساد سيما اذا قلنا ان
الفاظ المعاملات مستعملة في المعاني الشرعية بطريق المجاز او الحقيقة دون اللغوية كما
هو الظاهر وربما يقال ان الصيغة لا يجدي الا مع الجزم بانها من الاسباب الشرعية ويترتب
عليها الاثار المطلوبة ومع التردد لا يتحقق قصد الانشاء فلا يتحقق العقد وسيل الايقاع
طالب ثراه اليه حيث نقل فيما حكيناه عنه وان كان انه لا يسمع الخلاف في المسئلة يحصل
له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق فيها الانشاء الى قوله وهو لا ينافي الجزم في الايقاع
وفي كلامه طاب ثراه ذلك انا لم نجد وجها لما ساقه قال في دفع الايراد بان الانشاء ينافي
التردد من ان غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان بناء المورد
على ان ذلك القسم من الانشاء اعني ما كان من قبيل العقود والايقاعات يستدعي ان
يكون المتكلم العاقد او الموقع جازما بان العقد الخاص او الايقاع الخاص يحصل ويقع بما
يتكلم به ويصدر عنه ومع الشك في الوقوع به لا يمكن صدور انشاء العقد او الايقاع منه
وهذا لا يندفع بما قال من ان التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع وفيه ما
اليه انه يظهر منه ان ذلك القسم من الانشاء انما يقتضي الجزم في الايقاع ولم اجد له وجها
فان المراد بالايقاع ظاهرا انما هو نفس الايجاب في العقود ونفس الصيغة في الايقاعات
والحكم العقد لا يقتضي الجزم بالايجاب وكذلك الايقاع مثل الطلاق لا يقتضي الجزم بالصيغة
كيف والايجاب والايقاع من قبيل المقدورات والجزم لا يتعلق بالمقدور انما يتعلق

بالنسبة الحكمية نعم التكلم بها يستدعي بتصورها قبل التكلم بكن رفع الايراد بان الانشاء
لا يقتضي ان يكون العاقد والموقع جازما بان العقد الخاص والايقاع الخاص يحصل ويقع
بما يتكلم به كيف ولو اقتضاه وسند عاه يلزم ان لا يكون وجها لاجراء الصيغ المختلفة
في العقود والايقاعات من باب الاحتياط بل ولا يقع العقد والايقاع ح لان من يريد الاحتياط
ليس له جزم بالوقوع باحدى الصيغ التي يجريها ولو قيل بان الانشاء انما يقتضي اعتقاد
الوقوع سواء كان جزما او ظنا يقال يلزم على ذلك القول ان لا يكون الذكر عن ظن
العاقد والموقع او العقد او الايقاع يحصل به وجها اذ ليس في ذكره ظن بالوقوع اذ
الظن بالوقوع انما يتصور فيما لم يحصل له قبل ذلك ظن به ولا يلزم قصد تحصيل الحاصل وهو
محال والمزوم انه حصل بما تكلم به اولا اذا تقدم ما كان يظن ان العقد او الايقاع يحصل
ولم اجد انكر جواز الاحتياط في اجراء صيغ العقود والايقاعات خصوصا النكاح الا ما
حكي ظاهرا عن بعض من عاصرناه من الشيوخ ونظير ذلك الاحتياط في الطهارة كما اذا وجد في
الثوب المشترك مثلا واراد ان يغسله احتياطا فاما اذا قلنا بانه يعتبر في النية الجزم
والتردد ينافيه يلزم ان لا يكون الطهارة الاحتياطية فائدة بل لا يجوز والظ انه لم يخالف
في جوازها احد وان خالف في الاعتداد بها اذا ظهر الحاجة اليها والظ انه يكتفي بها
اذا ظهر الحاجة اليها والا لكان ثمرة لها اذا قرر ذلك فنرجع الى المدعى ونقول اذا
كانا مختلفين في الفساد والصحة حين صدور المعاملة فيظهر حكم الاختلاف والترافع
الى الحاكم ما قدمناه في الفرضين السابقين واذا كانا مقلدين فاما ان يكونا مقلدين لمن
يحكم بالصحة او لمن يحكم بالفساد او يكون احدهما مقلدا لمن يفتي بالصحة والاخر لمن يفتي
بالفساد وان كانا مقلدين لمن يفتي بالصحة فاذا اختلفا ورجعا الى الحاكم فاما ان يكون
ذلك الحاكم يفتي بالصحة ايضا فلا كلام فيه او يفتي بالفساد وح اما ان يكون من افتى

بالصحة يترجح عليه بالاعلمية او الاورعية او لا يترجح عليه بشيء منهما فان كان يترجح عليه فليس
للحاكم ح ان ينقض فتوى الاعلم الاورع والاعلم والاورع في صورة التساوي في العلم
لانه لا يجوز لمن قلد مجتهدا وعمل بفتواه ان يعدل الى غيره سيما في صورة الواقعة الا اذا كان
الغير اعلم منه لقوة الظن في جانب الغير كما قالوا والمفروض ان الحاكم لا يترجح على من قلده
فتم هذا في صورة اطلاع الحاكم على انها بنى المعاملة على تقليد من يقدم تقليده على تقليده
والا فيحكم بينهما بما هو الراجح عنده من الفساد